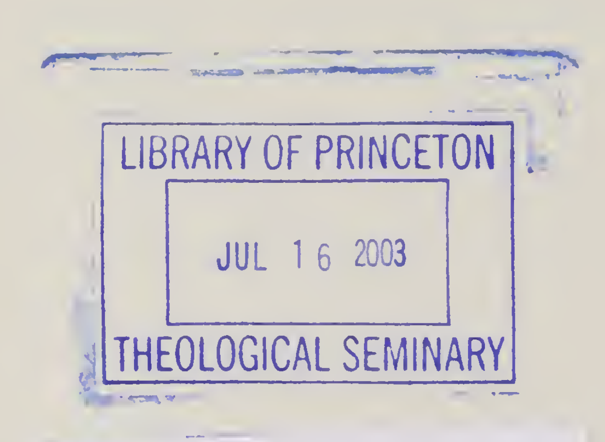




niversidad Bíblica
atinoamericana

Apocalipsis

en el año 2000

Vida y
ensamiento

Vol 19,2

Vida y pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial de la UBL.



Institución que da continuidad a las labores educativas iniciadas por el Seminario Bíblico Latinoamericano en 1923

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

Apartado 901-1000 San José, Costa Rica
Tels: (506) 224-2791/283-8848/283-4498
Fax: (506) 283-6826
E-Mail: bsebila@sol.racsa.co.cr

205

Vida y pensamiento, Vol. 19,2 (Setiembre 1999)
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN: 1019-6366

1. Teología - revistas. I. título.

Apocalipsis

en el año 2000

Vida y pensamiento
19,2

Presentación

Al acercarse el año 2000, se escuchan muchos comentarios, aun expectativas, acerca de los cambios que caracterizarán el nuevo milenio. Muy prominente entre ellos es el discurso apocalíptico y un renovado interés en el libro de Apocalipsis y otra literatura bíblica del mismo género.

Durante el mes de agosto, la Universidad Bíblica Latinoamericana tuvo el gusto de tener entre nosotros al Dr. Nestor Míguez quien, entre varios aportes a nuestro programa académico, nos trajo la Cátedra Mackay. Las tres conferencias, sumamente estimulantes de la Cátedra, trataron el tema "Apocalipsis en el año 2000: estrategias de lecturas". Su propósito fue, según el autor, "considerar el libro de Apocalipsis en la perspectiva del mundo que deberemos afrontar al comenzar el tercer milenio cristiano". Cada conferencia propuso "estrategias de lectura...modos de aproximarse al texto...de situarse frente a él, de recorrerlo e interpretarlo". Es con gran satisfacción que publicamos estas conferencias, como el aporte principal a este número de la revista.

Para ampliar el tema, el profesor Guidoberto Mahecha en su artículo "Literatura apocalíptica: una introducción", nos presenta la literatura bíblica apocalíptica, revisando su origen en el Antiguo Testamento, sus características y su manifestación en los evangelios sinópticos. Tras su investigación está la preocupación de que la literatura apocalíptica sea "fuente de inspiración para la creación de una conciencia libertadora". El trasfondo que nos da nos ayuda a comprender un género literario que frecuentemente parece extraño y difícil y, por lo tanto, nos ofrece nuevas perspectivas de lectura bíblica.

Claro es que la literatura apocalíptica provoca la imaginación de mucha gente, no menos en el sentido político. Con frecuencia se ha encontrado "visiones" de un nuevo orden para convertirse en un programa político o como denuncia de las injusticias del orden actual. ¡Esto es uno de sus propósitos! Un caso interesantísimo fue Thomas Müntzer, en Alemania del siglo XVI. Esto lo demuestra el historiador Jaime Prieto, en su fascinante artículo "Jardines, sueños y enigmas (interpretación apocalíptica de Daniel según Thomas Müntzer)".

En fin, esperamos que estos artículos provoquen sus imaginaciones. Aunque en verdad el nuevo milenio no comienza hasta 2001, ya a finales de 1999 es imposible no pensar en un cambio de época. Esperamos que el cambio señale no solamente nuevas visiones, sino nuevas formas de convivir en lo que pueda ser realmente una nueva era.

Roy H. May
Director

Cátedra Mackay

Ciclo de Conferencias

Apocalipsis en el año 2000:

Estrategias de lecturas

Dr. Néstor O. Míguez*

Año 1999

* El doctor Néstor O. Míguez, argentino, es profesor en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires, Argentina, y profesor invitado en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

I

Apocalipsis: Un testimonio de la historia

En esta serie de conferencias procuraremos considerar el libro del Apocalipsis en la perspectiva del mundo que deberemos afrontar al comenzar el tercer milenio cristiano. Como verán los lectores y las lectoras, no intentaremos un análisis detallado del libro de Apocalipsis, y menos aún leerlo para tratar de descubrir en él señales y predicciones para el tiempo que se avecina. La tarea que nos proponemos es establecer lo que he llamado "estrategias de lectura", modos de aproximarse al texto del Apocalipsis, de situarse frente a él, de recorrerlo e interpretarlo.

Si nuestra empresa tiene éxito descubriremos juntos y juntas algunas maneras en que este escrito puede ayudarnos a comprender el desafío que tenemos por delante para darle a nuestra fe cristiana renovada vigencia y frescura tras su largo recorrido histórico. Pero en ese sentido nuestra meta es modesta: no pretendo descubrir un sistema teológico en el texto de Juan el Revelador, ni resolver los problemas de interpretación que nos propone. Creo que, sin embargo, las visiones que nos describe Juan, con su fuerza y febriles imágenes, pero también en su modo fragmentario y abierto, nos dan elementos para sentir que también en ellas se expresa la voluntad salvadora de Dios, su invitación a vivir en plenitud nuestra condición humana en la confianza de su misericordia y amor.

Ciertos acuerdos previos

Para poder avanzar en la comprensión del libro canónico del Apocalipsis de Juan es necesario que nos detengamos antes en ciertas cuestiones básicas que nos permitan trabajar. No me refiero a cuestiones histórico-críticas, como que Juan es el autor, fecha de composición y otras cuestiones por el estilo. Tampoco he de referirme a la estructura de la obra. Si bien estos elementos pueden ayudar en algún momento, preferiría concentrarme en otras cuestiones que nos ayuden a percibir las dimensiones de este complejo texto como invitación a la fe, como fuerza vital del Evangelio, como guía y llamado a la oración.

En esta primera conversación intentaremos leer la interpretación de ese devenir de la condición humana a través de las sucesivas generaciones, sus continuidades y rupturas, que llamamos historia; cómo somos humanos, colectivamente, en nuestra realidad temporal. En ese sentido, el Apocalipsis ha recibido básicamente tres interpretaciones:

1. Una interpretación futurista

Es, quizás, la que más se ha popularizado en el ambiente evangélico, a partir de las influencias milenaristas, sean pre, post o anti. En estas corrientes se leen los hechos descriptos en las visiones que recibe Juan como una especie de "mapa de la historia". Los hechos históricos del pasado son entendidos y significados valiéndose principalmente de las figuras de los primeros 16 capítulos. Con suficiente perspicacia podemos detectar en qué momento del drama histórico se encuentra, ubicar simbólicamente a los personajes que lo actúan, y predecir entonces el porvenir. A partir del capítulo 17 el libro se transforma en una "crónica anunciada de los hechos finales". Juan y su libro son entendidos como "una agenda para el fin del mundo".

Ya sea mediante una interpretación literalista, o usando recursos simbólicos, las escenas que narra el visionario son entendidas como

un diagrama de sucesos que tendrán lugar en algún momento en el futuro, cercano o lejano (aunque generalmente quienes tienen este concepto tienden a verlos como cercanos, con poca fortuna hasta ahora). Y que de esta manera se decidirá el fin de la historia, la creación como la conocemos ya no existirá más y los seres humanos, juzgados y redimidos –o condenados— pasaremos a gozar —o padecer— nuestra suerte eterna. Será el fin del futuro. El esquema dispensacional, en este sentido, ha sumado otras tramas escatológicas -de los Evangelios o en las epístolas- a este esquema y hecho un compuesto aún más elaborado de cómo será ese futuro. Así, por ejemplo, ha dado un lugar especial a la escena del arrebatamiento (un solo versículo de 1Ts) que no es mencionado en el Apocalipsis. Las imágenes presentadas de esta suerte suelen aterrorizar más que alentar a los lectores y las lectoras.

2. *Una interpretación pretérita*

Una tendencia opuesta se manifiesta especialmente en los cultores del liberalismo bíblico. El libro del Apocalipsis es entendido como un relato "cultural e históricamente situado". Su imaginario críptico, producto de las condiciones de marginalidad y persecución en que vivían su autor y las comunidades receptoras, está destinado a describir mediante un lenguaje figurado las alternativas que suponía ser cristiano durante el primer siglo, frente a las persecuciones, sea de Nerón o de Domiciano, según las tendencias de cada comentarista. En medio de esta situación trágica, y ante la dificultad de llamar a las cosas por su nombre, Juan escribe a las comunidades esta especie de ficción cifrada, para ayudarles a entender lo que está en juego y sostenerlas en una fe testimoniante. Algunas de esas claves aparecen accesibles para nosotros y nosotras al estudiar la historia del período de composición, y otras se han perdido en la oscuridad de los tiempos.

Pero el sentido de la composición reveladora no apunta a los siglos futuros, y menos aún a 20 siglos de futuro, sino a su historia inmediata, a los personajes que en ese momento sostenían o

amenazaban a la fe cristiana. Cambiadas las circunstancias históricas, desaparecidas las persecuciones y angustias, ya inexistentes los emperadores auto-endiosados y otros monstruos afines, el libro debe ser leído como un remanente de aquellos tiempos heroicos de la fe. Aquí y allá se podrán rescatar las cartas de los capítulos 2 y 3 para una autocrítica eclesial, o ciertos versículos para usarlos como *eslóganes* para empresas evangelísticas o de servicio. Pero no es un libro que pueda aportar demasiado como proveedor de una actualidad de fe, como fuente de doctrina, o a los fines de la devoción. En todo caso queda para las y los amantes de los enigmas históricos penetrar en sus abigarrados signos y en sus lóbregas visiones, como quien mira a un museo de hechos del pasado narrados en un lenguaje exótico.

3. Una interpretación actualizadora

También aparece una lectura del Apocalipsis como libro de inspiración, sea desde una lectura que prefiere sus interpretaciones subjetivas o, con fuerza en la actualidad, una corriente interpretativa que destaca el sentido de lucha y búsqueda del Apocalipsis. Esto ocurre especialmente en los círculos de la hermenéutica de liberación (feminista, iglesia de los pobres, lucha antirracista en África y otras). Haciendo énfasis en la naturaleza simbólica y poética del lenguaje apocalíptico (mito-poético en la expresión de E. Schüssler Fiorenza), ven en la Revelación de Juan un mensaje que si bien se refiere a su entorno inmediato, extiende su significado para mostrar dimensiones fundamentales del mensaje cristiano en la actualidad. Sus figuras son proyectadas como figuras que se renuevan en la historia humana, fundantes de una actitud liberadora frente a las fuerzas y desarrollos que caracterizan el devenir humano con sus contradicciones y conflictos.

No todos los autores y las autoras que han estudiado temas del Apocalipsis desde esta perspectiva coinciden. Algunas teólogas feministas, especialmente en Estados Unidos y Alemania, rechazan abiertamente el lenguaje del Apocalipsis porque lo ven insanablemente viciado de machismo, y encuentran poco para

rescatar en sus terroríficas imágenes y sus expresiones sectarias. Si es actual, nos dicen, mejor no escucharlo. Otros temen que el lenguaje inmediatista y heroico del texto, su dualismo exacerbado, leído en contextos de extrema dureza y desesperación, aliente infundadas esperanzas de una victoria cercana y promueva actitudes cuasi-suicidas cuando esto se convierte en actividades políticas o desencadena heroísmos sectarios. Algunos ejemplos extremos de este tipo de mesianismo han efectivamente ocurrido, tanto en el pasado lejano como recientemente, y si bien ello no desacredita totalmente la búsqueda de la actualización del mensaje, es cierto que una excesiva simplificación y una tendencia al concordismo (comparar directamente los hechos del pasado con los del presente, sin tomar en cuenta el transcurso histórico y las debidas mediaciones) pueden hacer de esta aproximación una fuente de actitudes ambiguas y ensoñaciones no muy lejanas a la de la primera de las hermenéuticas nombradas, aunque ahora en el nombre de lo político y social en lugar de lo religioso espiritual.

Junto a estas lecturas históricas ha surgido también *una interpretación alegórica*. En la historia de la exégesis bíblica la alegoría ha jugado un papel fundamental. La soberbia iluminista ha echado al arcón de las cosas inútiles y olvidadas siglos de sabiduría bíblica porque recurrían a la alegoría. Algunos piensan que la exégesis nace hace un par de siglos, desconociendo los modos de una fe bíblica vital a generaciones anteriores, o reconociéndola sólo en la medida en que concuerda con los principios rectores de la nuestra. Sin embargo, especialmente para el libro del Apocalipsis, la alegoría es un recurso inevitable. Es cierto que la alegoría parece arbitraria e ingobernable como método, pero aparece también como fuente de inspiración y creatividad. Durante siglos los cristianos y las cristianas se enriquecieron y alimentaron espiritualmente con sus logros, y el propio texto bíblico recrea sus fuentes alegóricamente. Apocalipsis lo hace explícitamente. Negar la posibilidad de una interpretación alegórica es negar la propia dinámica hermenéutica que origina el libro de Juan el Revelador.

No es nuestro cometido aquí historiar la interpretación del Apocalipsis y mostrar las distintas interpretaciones alegóricas que

ha recibido total o parcialmente. Yo tampoco creo que hoy podamos refugiarnos en el método alegórico olvidando los aportes críticos y un cierto rigor exigible en la tarea interpretativa. Pero menos aún debemos ignorarlas como piezas remanentes de un pasado de primitivismo. Las interpretaciones alegóricas son aprovechables en lo que tienen de estimulante y desafiantes, en la medida en que incentivan nuevas metáforas y abren el panorama interpretativo. Pero luego tendrán que ser confrontadas con los otros métodos hermenéuticos para evitar que se transformen en arbitrarias o antojadizas.

Frente a estas opciones, hemos de tomar algunos elementos de cada una, pero no podemos compartir totalmente ninguna, si bien, como es posible ver, estoy más cerca de estas últimas. Tampoco se trata de un eclecticismo componedor que elige esto de acá y aquello de allá para armar algo que quede bien con todos. Se trata de buscar aquellas contribuciones que cada una de estas estrategias de lectura ofrece, pero insertadas en un marco distinto que destaque sus aportes y limite los problemas que presentan. Veremos si el intento prospera.

Mi propuesta tiene que ver con las estrategias basadas en la autocomprensión del autor y de sus estrategias comunicativas, lo que implica elaborar sobre su lenguaje. Sin duda el lenguaje del Apocalipsis es bastante problemático, si no el más problemático del Nuevo Testamento. Su compleja simbología, el conjunto de tradiciones israelitas y helenistas de las que se vale, las declaradas expresiones crípticas que invita a descifrar, así como su recurso a la numerología, por ejemplo, crean serios problemas a todos los aspirantes a lectores. No es mi intención, ni está a mi alcance, solucionar todas estas cosas en estos momentos. Pero deberemos acordar que es necesaria una estrategia a dos puntas: tomar en serio el lenguaje del Apocalipsis, reconocerle un sentido propio a sus palabras, hacer el esfuerzo de penetrar sus referencias sin eludir sus problemas. Pero también debemos saber que siempre apunta más allá, alude a lo no aludido, metaforiza aún cuando parece usar su lenguaje más directo. En esta doble avenida, de tratarlo a la vez como lenguaje y metalenguaje, hemos de plantear nuestra estrategia

de lectura. La idea es tomar como punto de partida la comprensión de si mismo que tiene el revelador, y ver entonces su texto como develación de un mensaje desde el lugar de su autor y de la comunidad lectora que recibirá sus palabras.

Ser testigo en el texto de Apocalipsis

Juan, en su escrito, se define a si mismo de diversas maneras. Una de ellas es como testigo. Su testimonio se basa, a su vez, en el de Jesús. Ya en su comienzo establece que el libro contiene una revelación del ángel a Juan "el cual ha dado testimonio de la palabra de Dios, del testimonio de Jesucristo y de todas las cosas que ha visto" (1.2). El texto es lo suficientemente ambiguo como para dejar abierta la posibilidad de que el testimonio sea, en el primer caso, el del ángel, y en el segundo, el de Cristo. Desdichadamente esta es la situación con muchas citas del Apocalipsis, donde se hace difícil distinguir entre un sentido objetivo y uno subjetivo del testimonio. La situación se repite en el versículo 9: "Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia de Jesucristo, estaba en la isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo". No es claro si estaba en Patmos a causa de su testimonio, o a causa del testimonio de Jesucristo, "el testigo fiel" –y verdadero, según 3.14—de la palabra de Dios, según la descripción de 1.5. Sin embargo, el mismo título de testigo fiel lo recibirá en el plano humano Antipas, que fue muerto por no haber negado su fe (2.13).

Esta misma situación de ambigüedad es quizás un síntoma del libro: quienes son testigos de Cristo lo son por que se hallan dispuestos a compartir la misma suerte de Jesús, quien será el testigo por excelencia, pero también "el cordero que fue degollado, que por su sangre compró de entre toda nación, pueblo, raza, lengua" a los suyos. Esto queda claro en la referencia de 6.9 "Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían muerto [sido degollados] por causa de la palabra de Dios y del testimonio que tenían". Algo similar ocurre con los dos testigos por excelencia

(11.3), que conforman el eje del capítulo 11. El verso 7 describe: "Cuando hayan acabado su testimonio, la bestia que sube del abismo hará guerra contra ellos, los vencerá y los matará". Esta muerte es la victoria que comparten con el Cordero, pues estos y los demás testigos, llamados *hermanos*, han enfrentado al Malo. "Ellos lo han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, que menospreciaron sus vidas hasta la muerte" (12.11).

La imagen del dragón aparece, entonces, como el antagonista de los testigos. La palabra *testimonio* vuelve aparecer como una bisagra entre la condición de los hermanos y la propia persona de Cristo. El dragón que no logra apresar la figura cristológica del Hijo de la mujer vestida de Sol y Luna, descarga su ira en contra de los hermanos porque guardan el testimonio (martirio) de Jesús ("Entonces el dragón se llenó de ira contra la mujer y se fue a hacer la guerra contra el resto de la descendencia de ella, contra los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo", 12.17). De igual manera, la mujer que representa a Babilonia, también se goza en la sangre de los testigos: "Vi a la mujer ebria de la sangre de los santos y de la sangre de los mártires [testigos] de Jesús. Cuando la vi quedé asombrado con gran asombro" (17.6).

Otro texto nos indicará que los ángeles también participan de esta tarea de testimoniar, de manera que ángeles y humanos son consiervos en el testimonio de Jesús: "Yo me postré a sus pies para adorarlo, pero él me dijo: ¡Mira, no lo hagas! Yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús. ¡Adora a Dios!. (El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía)" (19.10). En esta línea de la santidad del testimonio debe incluirse el hecho de que el mismo santuario celestial sea asociado a la preservación del testimonio. Así, mientras por un lado Juan recibe su visión y tarea en el espacio celestial, este espacio se conoce como lugar del testimonio: "Después de estas cosas miré, y fue abierto en el cielo el santuario del tabernáculo del testimonio" (15.5).

Al llegar a los capítulos conclusivos, ya sobrevenida la victoria final del Cordero, estos testigos se suman a la corte celestial para

participar del juicio. Justamente por haber sido testigos en el tiempo histórico reciben la facultad de juzgar. "Vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar. Y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, ní recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reínaron con Cristo mil años" (20.4). En la gran revelación final. donde Jesús se identifica con la figura del león hecho cordero del cap. 5, al llamarse a si mismo con la expresión "la raíz y linaje de David" se aclara que todo lo mostrado por el ángel es parte de este mismo testimonio. "Yo, Jesús, he enviado mi ángel para daros testimonio de estas cosas en las iglesias. Yo soy la raíz y el linaje de David, la estrella resplandeciente de la mañana"(22.16). Y en el último verso del libro nuevamente se señala a Jesús como "el testigo": "El que da testimonio de estas cosas dice: 'Ciertamente vengo en breve'. ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!" (22.20). Antes de ello, Juan ha confirmado su testimonio con una fórmula que es afín a las que se usaban para certificar los testimonios escritos en los juicios, en la tradición helenista: "Yo advierto a [Yo testifico ante] todo aquel que oye las palabras de la profecía de este libro: Si alguno añade a estas cosas, Dios traerá sobre él las plagas que están escritas en este libro" (22.18).

De esta manera hemos recorrido las 18 veces en que la raíz *martyr*, testigo, figura en el libro del Apocalipsis. No resulta sencillo encontrarle sentido unívoco. Las imágenes de los testigos humanos, angélicos y del mismo Cristo se superponen, tanto que a veces da la impresión de que no pueden diferenciarse. La actividad común hace que converjan como una figura pluridimensional. Un examen cuidadoso nos permitirá señalar, empero, que en estos testimonios, indiferente de la naturaleza del testigo, se puede apreciar una diferencia: en el tiempo histórico y en el ámbito de lo creado, la tarea de ser testigo es riesgosa, más aún, implica sufrimiento y muerte. Pero esa misma tarea, en el ámbito celestial recibe las máximas honras y es identificada con el núcleo mismo de la presencia divina. Esta doble condición del testigo nos informará sobre la propia situación de Juan y su comprensión del tiempo y realidad histórica.

Juan descubre la historia como testigo

Al definir la palabra “testigo” en su contexto helenista, dice el *Theological Dictionary of the New Testament*: “Indica a quien puede hablar, y lo hace desde una experiencia personal, acerca de acciones o acontecimientos en los que tomó parte o le acaecieron, o acerca de personas o relaciones que le son conocidas”. Además de señalar la solemnidad de los testimonios escritos, destaca que la palabra, más allá de su sentido legal, apunta a quien puede mostrar una participación directa en los hechos. Y muchas veces se refiere a hechos que, por su naturaleza, sólo pueden ser conocidos a partir de la veracidad del relato de los y las que participaron en ellos. Las referencias extrabíblicas también pueden referirse a ser testigo de una forma de ser, a mostrar la verdad de una actitud ética. Es la persona cuya conducta muestra la validez de una convicción, de una coherencia vital, de una cierta sabiduría. Quizás lo más destacable desde nuestro punto de vista es que se requiere del testigo el haber tenido alguna forma de participación en los hechos acerca de los cuales se refiere. No aparece la idea moderna de la objetividad del testigo, donde el estar involucrado resulta en cierto grado de desconfianza acerca de su condición de testigo. Por el contrario, la persona que no tiene cierto interés en el tema no puede conocer la verdad del hecho. Por eso el testigo es quien muestra una convicción, quien asume personalmente un compromiso que le hace buscar la verdad de lo dicho, ocurrido, indagado.

Juan se presenta como tal testigo. Él se encuentra en Patmos justamente por su testimonio. Así como Jesús es el testigo fiel y veraz, y Antipas recibe el mismo calificativo por su fidelidad hasta la muerte, Juan es testigo porque comparte el sufrimiento de los hermanos y las hermanas. Y esto lo hace testigo. Pero... ¿testigo de qué? Testigo de un modo de vida, de una convicción, pero también testigo de ciertos hechos, de una historia. Por eso es una manera particular de entender y leer los hechos históricos.

La condición del testigo se verifica en la persona de Juan en esta doble condición de la que hablamos antes: es, en tanto tarea

histórica, riesgosa, llevada a cabo en medio de un sufrimiento impuesto, aunque tarea que, en la esfera celeste, es reconocida como la que ofrece la suprema dignidad. Ser testigo de Cristo es, entonces, conocer la historia humana como un espacio ambiguo, donde el testimonio salvador y el dolor se dan conjuntamente. Por eso no extraña que el rollo siete veces sellado que está en la mano de quien está en el trono (5.1), y que nadie sino el León de Judá puede abrir (5.5), esté escrito por dentro y por fuera. Porque ese libro de la historia –aquí la exégesis alegórica-, que al exponerse desenrollará la misma historia humana, contiene la historia escrita de los dos lados: la historia leída desde lo humano junto con la historia leída desde lo divino. No son dos historias, sino un mismo rollo que muestra una dualidad en la forma en que se vive y percibe la realidad revelada. Por eso tampoco debe extrañar que el León de Judá sea el cordero degollado. Es simultáneamente el que ha vencido, pero el que ha sido degollado. Es más, en su muerte está encerrada la condición de su victoria.

La historia aparece, entonces, en su doble condición, el espacio de la injusticia y la opresión, del sufrimiento y la muerte, pero también el espacio donde se ha conquistado la salvación de los seres humanos, donde se desenvuelve la vida de los testigos que mediante su testimonio cobran dignidad. Por eso, una lectura atenta de las plagas que se desatan al abrirse los sellos, o más adelante al derramarse las copas, muestra que no todo es destrucción: algo siempre se salva, algo siempre queda, algunos siempre soportan. La realidad temporal es el lugar donde la bestia impone su marca, pero esa realidad temporal es limitada. Es también donde puede y debe manifestarse la condición de los testigos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida del Cordero degollado.

Ni siquiera las mismas comunidades de fe escapan de esta ambigüedad. Las cartas a las siete Iglesias con las que comienza el libro, si bien estilísticamente diferentes, van a reflejar esta misma realidad. En cada Iglesia conviven situaciones de testimonio fiel y heroico, hasta el caso paradigmático de Antipas, con los “antitestimonios” de Jezabel, los nicolaítas, etc. Juan es testigo, a su pesar, de que aún las comunidades a las cuales comunica su

mensaje, conocen esta ambigüedad internamente. La historia no está dividida en espacios y tiempos sagrados frente a otros profanos, sino que los testigos son los que convierten en santificado los peores momentos de opresión, y los mismos espacios sagrados son acosados por la presencia del pecado y la traición. La historia es el espacio de la ambigüedad, y por eso mismo el espacio de la libertad. Libertad costosa, libertad en medio de opresiones, pero libertad vital.

En ese sentido no debe llamar la atención que, entre los sellos que se abren para mostrar las calamidades que sobrevienen a los seres humanos en su vida terrena, también surgen las voces de los testigos que las padecen. Así, por ejemplo, mientras se abren los sellos del libro, y los primeros sellos muestran el accionar de los jinetes que traen destrucción, guerra, hambre, peste y muerte, el quinto sello muestra el reclamo de los testigos que han muerto y que deben esperar "que se complete el número de sus consiervos y hermanos que han de morir como ellos". Y en el siguiente sello, cuando los cielos se enrollan indicando que la historia se cierra, poderosos y humildes, libres y esclavos, ricos y pobres claman por igual por misericordia. No ha habido poder que ponga a salvo ni debilidad que justifique: todos experimentan el mismo poder destructor. Nadie está a salvo de antemano: los testigos como los poderosos, y los oprimidos experimentan el mismo dolor de muerte, solo que para algunos es pavoroso y para otros anticipo de justicia.

Algo similar ocurre con los sonidos de trompetas. Anuncian y muestran las calamidades que sobrevienen a todo lo creado, pero al mismo tiempo hay espacios y tiempos que son preservados. No solo para los santos: hay quienes a pesar de los dolores y de invocar a la propia muerte no se arrepienten "de sus asesinatos, fetiches, de sus impudicias ni robos". Las catástrofes históricas no son unívocas. La narrativa que reúne en una sucesión indiscriminada las imágenes de infortunio con testimonios y doxologías celestiales, lejos de mostrar una desorganización del libro o el estado alterado de su autor, pone en evidencia la realidad de una historia ambigua, contradictoria, fluctuante, llena de amenazas de destrucción, pero al mismo tiempo de subsistencias inexplicables, de muestras de dolor infame y de testimonios heroicos.

Esta historia no lleva a un fin inexorable. La sucesión de imágenes, si uno lee el relato con cuidado, no implica necesariamente una sucesión de acontecimientos. Por el contrario, aparece una sensación de simultaneidad. No aparece un plan por etapas. Como bien señalaron algunos exégetas, cada una de las revelaciones parece contener un ciclo que se duplica en los siguientes, si bien con alteraciones. No hay una visión lineal de la historia que lleva a un fin, sino una visión espiralada, o mejor aún, helicoidal. La línea del relato avanza, pero avanza sinuosa, sin por ello acercarse nunca al centro, ni hablar de un progreso que anuncia su fin. Parece, si me permiten la figura, un resorte que se encoge y estira, pero nunca puede estar totalmente recto.

El fin aparece súbito, no por decisión o logro humano, no porque se haya alcanzado una meta o perfeccionado el testimonio. Es la soberana irrupción de Dios que decide poner fin a esta historia cuando acumula los pecados que llegan al cielo. Cuando se completa la obra de Babilonia (sus pecados se han acumulado hasta llegar al cielo, 18.5), cuando la torre, no ya de ladrillos, sino de opresiones y corrupción, mueve a Dios a actuar nuevamente, entonces se da el juicio, la irrupción del cordero convertido en el jinete del caballo blanco con la espada de doble filo. Los hechos históricos no llevan inexorablemente al fin. Ni siquiera las tragedias y temibles catástrofes. No son las señales de la irrupción próxima del reino. Es el hastío del Dios que ve a sus criaturas convertidas en mercadería (18.13), y descubre que la gran ciudad no puede contener ya las señales de la vida cotidiana (18.22-23) el que decide el fin. Los testigos no lo conocen, ni siquiera por la revelación de Juan. Solo saben que la historia, esta historia ambigua y contradictoria de los humanos, está bajo el juicio de Dios. Un problema particular plantea el tema del milenio, en el cap. 20. Sobre eso hablaremos más detalladamente, si Dios quiere, en la próxima exposición.

Lo que sí revela el Apocalipsis es que esos testigos serán los que juzgarán la historia. Pueden juzgarla porque la conocen. Conocen sus dolores y opresiones, sus injusticias e impotencia, sus imposiciones y traiciones, su lógica de acumulación y corrupción, y en ella han sabido dar testimonio de la vida que se halla en el

cordero degollado, en la sangre de los profetas y santos, de todos los degollados en la tierra (18.24). Es justamente por su condición de testigos que pueden decir lo que la historia es, lo que contiene y cuál es el juicio que pende sobre ella. Son los que pueden decir cómo es el Dios que la ha creado, que la escruta y permite, y finalmente quien decidirá su suerte. Son los que pueden decir cómo se ha construido la experiencia de justicia y libertad, y cómo se han dado los poderes que marcan, condicionan y producen muerte. Son los que conocerán, porque ya lo han conocido, el sentido de la verdad y confianza. Son los que claman ¿hasta cuando, Señor santo y verdadero, vas a tardar y hacer justicia a nuestra sangre de los que habitan sobre la tierra?, pero al mismo tiempo exclaman: "¡Ven, señor Jesús!".

Las interpretaciones historicistas, pretéritas, ignoran este clamor final, abrazando, generalmente, escatologías realizadas o subjetivas, existenciales. Las otras, que entienden el Apocalipsis como la agenda inexorable de los tiempos futuros justifican a quienes han caracterizado al Apocalipsis como una visión de un determinismo fatalista: todo ya está escrito, y la libertad humana es una ilusión. Ni lo uno ni lo otro. El Apocalipsis sigue conteniendo el grito de esperanza de los que esperan y confían en el juicio divino, y que están dispuestos a ser sus testigos. Justamente por ello saben que la historia no es el espacio cerrado que nos pretenden hacer creer los poderosos que dicen que ya todo está resuelto, que hay un solo camino y un solo sistema posible. Tampoco se ilusionan con la idea de un triunfo final de los buenos, al estilo hollywoodense. La historia no tiene un destino único, decretado por los señores que saben matar pero no dar vida. Saben que el señorío de Dios no los libra de los abatares de una historia ambigua. Pero saben también que el que da vida se manifiesta Señor de la historia como el cordero y sus testigos, pero también como su consumador y juez. Esta es la tarea del testigo: el revelar el oculto poder del cordero degollado, que es el único digno de abrir sus secretos, de mostrar lo que está escrito por debajo de la historia, de la historia leída desde los que la sufren y padecen en espera de la irrupción de lo absoluto. Lejos de ser un determinismo fatalista, el Apocalipsis, desde la difícil y ambigua experiencia del testigo, habla de una libertad vital que se afirma en la esperanza del Dios que, finalmente, juzgará con ellos la historia y condición humana.

II

El Apocalipsis como profecía y visión

La identidad de Juan como profeta

Si una de las caracterizaciones que el autor del Apocalipsis hace de si mismo es la de testigo, vinculada con esta y ampliándola está la de profeta y visionario. El mensaje anunciado es un testimonio de la historia pero también una profecía. Tanto que la primera bienaventuranza del Apocalipsis ya menciona al libro como una profecía: "Bienaventurado el que lee y los que oyen las palabras de esta profecía, y guardan las cosas en ella escritas, porque el tiempo está cerca" (1.3). El carácter profético del libro es reafirmado en las advertencias y conjuros del final del libro, en 22.18-19. Pero justamente por su carácter profético el libro debe mantenerse abierto, de manera que el visionario recibe del ángel la orden de no sellarlo (22.10). Más aún, ya que el carácter profético de este libro está vinculado a la inminencia sus anuncios, "porque el tiempo está cerca". «¡Vengo pronto! Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro» (22.7).

Pero no sólo el libro, por sus oráculos, es profético. El propio visionario lo es, al recibir el mensaje de Dios. En la tradición hebrea hay diferencias de uso de la raíz *nbh* y sus formas verbales. La forma verbal es usada, muchas veces, en su sentido pasivo: ser

profetizado. Es decir, que la tarea del profeta no es sólo, ni siquiera principalmente, anunciar el mensaje divino. Primero debe recibirlo. Como veremos enseguida, ser profeta implica estar dispuesto y abierto a recibir lo impensado de Dios: el mensaje, la visión. En el capítulo 10 el mensaje se integra en la persona misma del visionario: debe comer el librito que le resultará dulce en la boca pero amargo en el estómago. Y ese "tragarse" el mensaje de Dios, sobre la consumación, es lo que lo llevará después a reasumir el ministerio profético. Juan, teniendo que tragar el librito, remeda al profeta Ezequiel (Ez 2.7-3.6). También en ese caso el libro está escrito de ambos lados, y también tiene un gusto dulce en la boca. Pero hay dos diferencias importantes: en el caso de Juan ese sabor dulce de la boca se transforma en doloroso amargor al tener que digerir su contenido; y por otro lado, no es enviado al pueblo de Israel únicamente, como lo fuera el profeta veterotestamentario, sino que su mandato es universal: "Él me dijo: 'Es necesario que profetices otra vez sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes'" (10.11).

Esta condición profética es también lo que le da la fuerza a los dos testigos del capítulo 11. Es precisamente este capítulo el que más veces usa la palabra profeta, y estos personajes los que más veces son llamados por esa condición. Ya al presentarlos se los describe por la tarea que Dios les da como profetas: "Y ordenaré a mis dos testigos que profeticen por mil doscientos sesenta días, vestidos con ropas ásperas» (11.3). Si Juan remeda a Ezequiel, estos dos testigos prototípicos se asemejan a Elías y Moisés: "Estos tienen poder para cerrar el cielo a fin de que no llueva en los días de su profecía; y tienen poder sobre las aguas, para convertirlas en sangre y para herir la tierra con toda plaga cuantas veces quieran" (11.6). Sin embargo, este gran poder no los pone a salvo, y cumplida su misión quedan sometidos a la voluntad homicida de los poderosos. La tarea profética, una vez más, se asemeja a la del Antiguo Testamento: estos profetas son despreciados porque su palabra denuncia y juzga. Así, cuando son muertos, "los habitantes de la tierra se regocijarán sobre ellos, se alegrarán y se enviarán regalos unos a otros, porque estos dos profetas habían atormentado a los habitantes de la tierra" (11.10). Pero justamente por desoír la palabra profética se hace más severo el juicio final de Dios. Ya se

había anunciado en 10.7 "que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando él comience a tocar la trompeta, el misterio de Dios se consumará, como él lo anunció a sus siervos los profetas". Efectivamente, entonces, al sonar la séptima trompeta y producirse la doxología que anuncia el resultado de la acción divina proclamada por los profetas, "las naciones se airaron y tu ira ha venido: el tiempo de juzgar a los muertos, de dar el galardón a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes, y de destruir a los que destruyen la tierra» (11.18—nótese la nota ecologista del final, que desmiente el supuesto enamoramiento de lo destructivo que algunas personas ven en el autor apocalíptico).

Estos destructores son los que han encendido la ira divina, "por cuanto derramaron la sangre de los santos y de los profetas, también tú les has dado a beber sangre, pues se lo merecen" (16.6). La conjunción de testigos, santos, profetas (y nunca la palabra iglesia) será, en adelante, la forma de nombrar a los que esperan el tiempo de la plena manifestación de Dios, de la irrupción de lo Absoluto, no ya como condena, sino como realización de la justicia de Dios. Así, al caer Babilonia se exclama: "Alégrate sobre ella, cielo, y vosotros santos, apóstoles y profetas, porque Dios os ha hecho justicia en ella» (nótese aquí la sustitución de testigos por apóstoles) (18.20). La ciudad homicida desoye el anuncio de la vida, no sólo para los testigos de Dios, sino aún de todas las víctimas de la violencia que generan la corrupción y la ambición. "En ella se halló la sangre de los profetas y de los santos *y de todos los que han sido muertos [degollados] en la tierra»* (18.24). Por ello, lo que más le duele a Juan es que se invoque la condición profética para conducir a los hermanos a la muerte. De allí su mayor disgusto con la iglesia de Tiatira, que lo lleva a una condena enérgica, sea "que toleras que esa mujer Jezabel, *que se dice profetisa*, enseñe y seduzca a mis siervos para fornicar y para comer cosas sacrificadas a los ídolos" (2.20). Probablemente Juan represente, no a la Iglesia cristiana en su conjunto, sino a un movimiento parcial dentro de ella que se designa a si mismo como movimiento profético, frente a otros movimientos que buscan, hacia fines del primer siglo, ir creando las condiciones para una asimilación a la sociedad circundante y un cierto acomodamiento a las autoridades imperiales.

Es que la verdadera profecía no es la que se dice, sino la que se recibe y se vive. En un versículo que ya consideramos en la ponencia anterior se destaca que la posibilidad del testimonio depende del espíritu dado en Cristo, que es lo que hace que el mensaje sea profético. En eso los testigos humanos no difieren de los angélicos. Recordemos 19.10: "Yo me postré a sus pies para adorarlo, pero él me dijo: '¡Mira, no lo hagas! Yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús. ¡Adora a Dios!'. (El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía)". La verdad de lo que el visionario comunica reside en que le ha sido mostrado previamente por quién, desde siempre, alienta el mismo espíritu en sus mensajeros. "Estas palabras son fieles y verdaderas. El Señor, el Dios de los espíritus de los profetas, ha enviado su ángel para mostrar a sus siervos las cosas que deben suceder pronto" (22.6). Por eso el visionario percibe que los profetas conforman una hermandad, que se completa con quienes se hacen receptores y receptoras, también, de este mensaje al recibir, aceptar y obedecer las palabras de la Revelación: "Pero el ángel me dijo: '¡Mira, no lo hagas!, pues yo soy consiervo tuyo, de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. ¡Adora a Dios!'" (22.9).

En resumen, el mensaje profético es algo que le es dado al profeta y que tiene que comunicar por que lo ha recibido de Dios, no porque le guste o le cause placer. No es necesariamente una palabra acerca del futuro, y menos aún de un futuro predeterminado. Es un mensaje que, como todo mensaje de Dios, tiene por objeto denunciar el pecado e invitar a la fe, animar a su criatura, consolar y sostener al débil, anticipar la promesa de la justicia y salvación. Es la experiencia de Amós (¿Si habla el Señor, quién no profetizará? –3.8), de Jeremías (Sentí un ardor en mis huesos, traté de resistirlo y no pude –20.9), de Isaías, y de tantos otros. Por eso Juan integra esa hermandad profética. No ha elaborado un mensaje propio que creyó oportuno. Nadie es profeta porque decide serlo, porque le gusta la profesión. Lo son, a veces a su pesar, por que Dios elige hablar a través de hombres y mujeres a los que llama e inspira. En eso Juan se diferencia aún del conjunto de la Iglesia. La propia Iglesia tiene que ser modificada por este mensaje. Por eso también es erróneo pensar que en Juan salvación, testigos, profetas e Iglesia

coinciden. En la próxima charla volveré sobre este tema. Él habla para la Iglesia pero frente a la Iglesia, para recordarle su verdadera vocación, como siempre lo hicieron los profetas. Por eso tampoco se puede leer Apocalipsis como un texto que santifica a la Iglesia y condena al mundo, como lo hacen ciertas lecturas espiritualistas.

El libro de Apocalipsis como visión

Uno de los elementos que más confusiones genera en la interpretación del Apocalipsis es su carácter de visión. Efectivamente, no estamos tratando con un relato histórico, ni con enseñanzas directas o aún en parábolas, ni su lenguaje es referencial, quizás con la parcial excepción de las cartas iniciales. Lo que muchos intérpretes olvidan es que, en su mayoría, lo que el autor consigna es lo que él percibe visualmente. Es el relato de una visión, y en ese sentido una experiencia única de Juan, que él recibe en un particular estado mental que llama "estar en el espíritu". Estas dos cosas deben ser tenidas en cuenta a la hora de buscar el mensaje de este libro, pues no se debe olvidar que quien habla no lo hace desde un estado que llamaríamos de "normalidad consciente", ni nos propondrá una narrativa organizada, sino la descripción de una visión, de imágenes que se suceden, superponen y mutan.

El estado de Juan, que él llama "estar en el espíritu", supone una situación distinta de la que tenemos nosotros hoy aquí, dispuestos a escuchar -o leer- esta ponencia, recibirla racionalmente, analizarla y discutirla. Sea lo que sea ese *estar en el espíritu* -éxtasis, arrebatamiento espiritual, transportación onírica, es imposible decidir- es lo suficientemente fuera de lo normal como para que Juan lo destaque. Las formas normales de percepción se suspenden, los parámetros racionales caen, desaparecen los censores de la conciencia. Puede estar al mismo tiempo en Patmos, en el Cielo, ver toda la tierra y aún debajo de la tierra. Es una experiencia subjetiva, que le ocurre a Juan y a ningún otro de esa manera y en ese momento. Los guardias que cuidaban a Juan en la isla prisión de Patmos, si ese fuera el caso, no pueden escuchar ni

ver lo que Juan escucha y ve. En ese sentido, es una experiencia totalmente interna. Pero Juan reclama, y nosotros lo aceptamos, que esa visión no procede de su interioridad. No es un estado de meditación o hipnótico en donde lo subconsciente es liberado: en ese particular estado él recibe una revelación que le es dada desde un “extra nos” divino, en forma de imágenes y voces que proceden de fuera de él mismo. Son, en sentido literal, “extra-ñas”, pero que él debe escribir y comunicar con palabras humanas, porque son las únicas que conoce y las únicas que sus receptores pueden comprender. Esa, como señalamos, es su tarea profética. Cuando nosotros y nosotras después leemos estas palabras, y pretendemos dotarlas de las racionalidades del estado consciente, y peor aún, cuando se pretende darles una significación unívoca y directa, estamos modificando el modo y sentido de la percepción en la cual este mensaje es comunicado.

En este “estado alterado de la mente”, como ha sido llamado sin que ello denote ningún sentido negativo, las percepciones de los espacios y los tiempos no se cuadran a las categorías kantianas de la percepción, no se ordenan según un sistema de cálculos y medidas que pueda manejar un arquitecto. Cuando después algunos intérpretes pretenden usar esas medidas de tiempo y espacio como si fueran datos exactos de un plano de construcción, entonces aparecen los adefesios teológicos que salen con algunas interpretaciones. Si me permiten una comparación que quizás algunos hermanos y hermanas aquí presentes podrán entender por haberlo experimentado, es una situación similar a la que se da al hablar en lenguas. Quien entra en esa situación de “estar en el espíritu” no pierde su consciencia racional, pero esta queda como momentáneamente suspendida, en un segundo plano. Las expresiones que vierte, si la experiencia es auténtica, no las percibe como provenientes de su interioridad, sino que de alguna forma le son dadas. No puede medir el tiempo en que vive, si son segundos, minutos u horas. Eso lo sabrá después. Y aunque no pertenezcan a ningún idioma conocido, él o ella percibe que esos sonidos tienen significado. Pero si después, vuelto a su estado “normal” quiere expresar lo que ha vivido, lo que sintió y ha captado de su propia

experiencia, verá que le resulta imposible hacerlo totalmente. Menos aún si lo tiene que hacer por escrito en una carta circular. Seguramente nadie podrá reproducir esa experiencia a partir de ese escrito. Es probable que aún a la propia persona le resulte difícil reconocer la intensidad de ese momento en lo que luego escriba. Su percepción racional del mismo fenómeno que vivió le resultará parcialmente ajena, y verá que su lengua corriente no alcanza para expresar lo que expresó cuando experimentó la lengua angélica como carisma, como don. Y ciertamente no usará esa lengua para explicarle al herrero como quiere que le haga la puerta de rejas para la entrada de la casa. Aunque el herrero sea un hermano pentecostal. Allí usará el metro para asegurar medidas exactas, determinará con parámetros usuales la calidad del material y pedirá que se cumpla el plazo estipulado de entrega y colocación. En ese caso, un día es como un día y no como mil años, por más fe que tengan los dos. Aunque en su historia de vida valorará más su experiencia del don de lenguas que su trato con el herrero.

Una "estrategia de lectura" acorde a la naturaleza del Apocalipsis debe tomar en cuenta esto, y leerla como "una visión en el Espíritu", y no como el acuerdo con el herrero. Por eso mismo los hermanos y las hermanas pentecostales y carismáticas deberían ser los y las que menos aceptaran las interpretaciones literalistas y fundamentalistas del Apocalipsis. Ellos y ellas saben bien que esos momentos vividos en el Espíritu sirven para comprender las realidades más profundas de la vida y orientarla, pero no los confunden con el lenguaje de la vida cotidiana ni pretenderían organizar con ello el tránsito de la ciudad, por ejemplo.

Haciendo la tremenda salvedad de los orígenes de una y otra experiencia, en las visiones del Apocalipsis estamos más cerca de la pintura surrealista o de las imágenes psicodélicas que de un detallado plano arquitectónico. Por ejemplo, la fuerza de una obra de arte como el Guernica de Picasso no está en la fineza de su trazo o reflejo fotográfico de la realidad, sino todo lo contrario. Porque el genio de Picasso pintó y destacó, justamente en las desproporciones y desfiguraciones, el horror de la guerra y la furia

destructiva de un bombardeo. Esas figuras impactan no por su perfección pictórica sino por su fuerza comunicativa. Se pueden cerrar los ojos e imaginar un Guernica con movimiento, gritos y voces. Pero nadie en su sano juicio pretenderá comparar el tamaño de una persona, un caballo y una casa a partir de las proporciones del Guernica. El haber hecho eso con el Apocalipsis ha transformado un texto destinado a alentar, sostener y fortalecer la fe en un texto terrorífico. Es más, Juan debe describir junto con el horror bélico que transmite el Guernica, y que es parte de la realidad histórica que se muestra cuando se rompen los sellos y se derraman las copas, la visión beatífica del techo de la capilla Sixtina de Miguel Ángel en las escenas del espacio celestial, y las imágenes febriles de un tríptico de Jerónimo del Bosco al relatar las experiencias de mártires, hombres y mujeres, la naturaleza misma en medio de ese sacudimiento. Todo simultáneamente, y agregándole las voces. Pero eso no es todo: Juan debe describir el Guernica, Miguel Ángel y del Bosco con palabras. Y lo que nosotros hoy tenemos no es la visión, sino el relato de la visión. El lenguaje de las imágenes que vienen en tropel, intempestivas, inesperadas y sorprendentes, percibidas en el espíritu, ha tenido que reducirse a un lenguaje lineal, escrito, transmitido con códigos racionalizables.

En esta tarea Juan no es único. Es algo que comparte con la mayor parte de los profetas. Según parece, el libro de Amós es el más antiguo registro profético. Ya en ese libro profético aparece la recepción de visiones, que en si mismas son enigmas y metáforas, como parte de la revelación a comunicar. Lo mismo se da en Isaías, Ezequiel, Daniel y otros. La visión no transcribe la realidad presente ni la pasada, no es una película del tipo “Volver al futuro”, sino que muestra lo oculto, el plano profundo, el significado último de las cosas que, justamente, una racionalidad puramente discursiva no alcanza a comunicar. La visión profética debe ser tratada como visión, como una iluminación particular de la realidad humana desde el amor de Dios, y debe ser anunciada como mensaje salvífico, también en el Apocalipsis.

La profecía del Apocalipsis como denuncia y anuncio

La comunicación de este mensaje conlleva y produce una confrontación con los poderes reinantes porque es una denuncia de la arbitrariedad e injusticia con las que los poderosos ofenden a Dios. En esto también el Juan de la revelación es hermano de los profetas de antiguo. Un rápido examen a los libros proféticos, en lo poco que nos permiten atisbar en los datos biográficos de los profetas literarios, así como los así llamados "profetas anteriores" nos muestra que el verdadero profeta se distingue del profeta cortesano, entre otras cosas, porque no le hace el juego a los poderosos. Natán denuncia la arbitrariedad de David aunque sea su amigo, y le anuncia el castigo divino. Es un caso excepcional porque David se arrepiente, y no se toma venganza en el profeta. Pero Micaías ben Imla es golpeado y encarcelado por predecir la derrota de Acab. Elías conoce el exilio y la vida clandestina. Amós y Ezequiel el destierro. Jeremías la cárcel y la tortura. Isaías denuncia a los que firman decretos –y eso sólo lo hacen los gobernantes—, y debe padecer con los exiliados. Daniel es un prisionero en tierra extraña. En el Nuevo Testamento Juan el Bautista fue decapitado, Jesús crucificado, y este otro Juan está exilado en Patmos. Cuando uno lee sus mensajes es fácil entender por qué. En todos los casos se muestra el desprecio de los soberbios por la Palabra de Dios, la arbitrariedad del poder, la negación del otro y la utilización del prójimo débil. La tarea del profeta, y los profetas apocalípticos no son una excepción, es señalar cómo el poder, cuando deja de ser la capacidad dada por Dios para asegurar la vida y extender el don, se transforma en negación de la vida. Pero es también señalar que el otro poder, el del amor de Dios, no se agota por ello, sino que se renueva como promesa de vida nueva.

En el Apocalipsis de Juan hay, sin duda, una denuncia del poder. Los reyes de la tierra son los más notables enemigos humanos de Dios. Ellos, junto con mercaderes y traficantes son los que han gozado en el lujo y la lujuria de la corrupta Babilonia. Finalmente serán los que se reúnen bajo el poder de Satanás para hacer la

guerra al jinete que lleva en su muslo el nombre de Fiel y Verdadero. En las manos de ellos la vida se transforma en servidumbre, en dolor, en mercancía. Han impreso bestialmente su carácter en todo lo que dominan, de tal manera que lo que ellos no dominan es negado en su existencia. Estos poderosos, representados en la imagen de la bestia, tienen sus propios profetas para engañar al pueblo, el pseudoprofeta que será luego condenado en 19.20 y 20.10. Son los que justifican con profecías falaces el dominio y la muerte.

Pero si miramos más de cerca, otros ejercicios del poder también son denunciados. Las siete cartas inaugurales son dirigidas a los ángeles de cada comunidad. Los exégetas no se ponen de acuerdo respecto a quien identifican estos ángeles. Algunos sostienen que se refieren a los obispos de estas iglesias, o en todo caso a sus autoridades. Más allá de esta identificación -yo descreo de cualquier intento de atribuir un lenguaje directo referencial en el Apocalipsis- llama la atención que en cinco de esos siete mensajes, junto a palabras de reconocimiento y estímulo, hay advertencias, que nosotros leemos como advertencias a la comunidad, pero que, en estricto valor literario, están dirigidas al "ángel" de cada comunidad. Por eso decíamos que Juan no es una autoridad eclesial y no habla en nombre de la Iglesia, sino que es un profeta que llega a confrontar aún a las autoridades de las comunidades, señalándoles sus defectos, reconviniéndoles por sus traiciones, advirtiéndoles porque toleran lo que niega su propia fe y llamándoles a un arrepentimiento.

Los dos casos en que no hay advertencias son las dos iglesias, los dos ángeles, más débiles: Esmirna, del que se conoce su tribulación y su pobreza, y que sufrirá cárceles en alguno de sus miembros (2.9-10), y Filadelfia, de la cual se dice que "aunque tienes poco poder has guardado mi palabra y no has negado mi nombre" (3.8). Por el contrario, los ángeles de las iglesias con mayor poder son los que más severamente son advertidos, llegando la mayor dureza para el ángel de la iglesia de Laodicea, que dice "yo soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad". Pero en realidad, frente a Dios, está desnudo y ciego. A éste no se le reconoce virtud alguna y sólo tiene una alternativa: arrepentirse,

volver a convertirse, volver a abrirle la puerta al testigo fiel y verdadero. Por ahora, con su riqueza y soberbia lo ha dejado del lado de afuera, y llamando para poder entrar. ¡Esto está dicho a una Iglesia! Aún en la iglesia el poder ciega y excluye. Y cuando excluye, echa afuera al propio Cristo. En esto Juan también es profético: una voz que muestra al propio pueblo de Dios cuando se aparta del camino y deja que las convenciones de la riqueza y el poder decidan las cosas que hacen a la hermandad.

Pero la denuncia es anuncio y promesa. Las iglesias tienen la oportunidad de rectificarse para ceñirse la corona de la vida. Los testigos que claman por justicia y piden que su sangre sea vengada, después serán llamados para sentarse en los tronos donde se hace la justicia. Los reyes que se han salvado podrán ofrecer su gloria y honor a la nueva Jerusalén (21.24). Las plagas y aún la ira divina son derramadas con la esperanza de que algunos se arrepientan y se vuelvan al Dios soberano. El gobierno de los déspotas corruptos no es eterno. El Señor es Fiel y Verdadero, y en esa fidelidad y verdad está la esperanza de una humanidad que confía en su redención antes que teme su destrucción. Para alentar esa fuerza y seguridad están los profetas. También el libro profético del Apocalipsis de Juan.

La Visión de los “mil años” (Cap. 20)

Para ejemplificar esta “estrategia de lectura” aquí propuesta, quiero tomar, para concluir esta exposición, un tema muy de moda y que ha dado lugar a discusión especialmente entre las iglesias evangélicas, cual es el tema del milenio, el capítulo 20 del Apocalipsis canónico. Digamos, de paso, que este texto es singular dentro de las escatologías bíblicas, ya que en ninguna otra parte se habla de un período de mil años. Asignar una importancia substancial a este número y lapso de tiempo, y además darle un valor descriptivo como si los tiempos de Dios dependieran del calendario solar ha provocado absurdas discusiones e inútiles temores. Algunos tratan este texto como si estos pocos versos

tuvieran un valor absoluto frente a otros esquemas escatológicos que nada dicen del tema, y que en los textos bíblicos son mucho más abundantes. Por otro lado se trata de una visión, y como ya dijimos, los tiempos en las visiones no son conmensurables con los tiempos de las actividades regulares de la vida humana. 2Pe 3.8 nos recuerda: "Pero. amados, no ignoréis que, para el Señor, un día es como **mil años** y **mil años** como un día".

Una lectura atenta del texto, aún en su traducción, nos muestra las dificultades del visionario para tratar el asunto de los tiempos. Si miramos a los verbos, veremos que alterna presentes, pasados y futuros para referirse al mismo suceso. En el v. 2, por ejemplo, las acciones del ángel que somete a Satanás y lo ata por mil años son narradas en pasado (el aoristo griego, que denota una acción puntual cumplida). El mismo tiempo verbal se usa para describir, en los versículos siguientes, la constitución del tribunal y el reino de Cristo por mil años. *Son narrados en tiempo pasado*, como hechos ya acaecidos, una acción puntual cumplida. En la visión de Juan esto ya ha ocurrido. Pero a partir del v. 7 los verbos se encuentran en futuro, como si los hechos finales fueran a ocurrir y el periodo de mil años no se hubiera aún cumplido. Para después, en el v. 9 retomar los tiempos de pasado (nuevamente el aoristo griego), y describir la batalla y derrota de las fuerzas de los míticos Gog y Magog como hechos ya ocurridos. Esta incoherencia de los tiempos verbales, que no es exclusiva de este capítulo, muestra la dificultad de tratar de entender este relato como reflejando un desarrollo temporal lineal. Esto pone en cuestión aquellas interpretaciones que ven en el Apocalipsis de Juan un esquema en etapas, como se da en otras literaturas apocalípticas no canónicas. En la visión de Juan el tiempo avanza y retrocede, sus medidas son incomparables con el calendario humano, lo que ocurrirá ya ocurrió, y lo que ya ocurrió aún nos aguarda. Pretender leer esto como un eventual desarrollo de la historia humana, sea directo o aún simbólico pero con referencias históricas directas me parece siempre arriesgado. En ese sentido prefiero la interpretación decidida y conscientemente alegórica, que asume el sentido imaginativo (brindado en imágenes) de la revelación de Patmos.

¿Pero entonces, qué dice ese capítulo? Sería presuntuoso de mi parte cerrar la discusión de siglos con 30 líneas finales. Nuestro objetivo acá es dar una estrategia de lectura, no una interpretación, y menos aún la interpretación definitiva. Pero a los fines de no eludir totalmente una respuesta, voy a señalar lo que a mí me parece uno de los elementos fundamentales en la búsqueda de una hermenéutica que de sentido de evangelio de este pasaje.

Creo que para elucidar este texto hay que considerar la dinámica del Reinado de Cristo en la tierra. Para Juan, es mi convicción, no hay reinado histórico de Cristo al modo glorioso. El reino definitivo de Dios en la Nueva Jerusalén es, a mi entender, suprahistórico, metahistórico, o como quiera llamarse. Está en la historia, acompaña la historia, porque es eterno, pero de una manera velada, oculta, y al mismo tiempo cuestionadora de la misma historia. Es la historia leída desde otra perspectiva, es el adentro del libro que tiene el que está sentado en el trono. Pero también es lo que subsistirá cuando ya no haya tiempo ni historia. Por eso imprime la dinámica histórica sin limitar la libertad humana. Su manifestación plena y directa ocurre cuando ya no existe la ambigüedad de los hechos históricos, su condición opaca. Cuando ya no hay más muerte. Pero entonces se acabó la historia, al menos como la conocemos; si una generación no sucede y corrige a la anterior, no hay modificación, no hay historia. En la metahistoria las generaciones se superponen y los seres humanos caminan junto a Dios eternamente. La dinámica de esta realización es un misterio y como tal queda. Es una promesa, y como tal queda en tanto la historia dure. La revelación nos asegura que ello existe tras la fachada de que esta realidad es la única posible. Pero tras esta apariencia opaca se esconde otra posibilidad de ser humano, realmente humano. Por eso es revelación, no simple adivinación del futuro.

Este reinado eterno de Dios se manifiesta, en la ambigüedad de la condición histórica, como debilidad y fragilidad. Así se manifiesta también en las dos comunidades más fieles. Es y será siempre en el tiempo histórico, el cordero degollado. Mil años no es un tiempo cronológico, es la historia vista desde su perfección, en lo que tiene de plena y verídica. Son los mismos tiempos en que ocurren los

hechos del escándalo, pero vistos desde la óptica de la fe. En ellos Cristo reina, pero reina como reina Cristo, es decir, no como reina la bestia. La idea de que el pueblo de Cristo reina con él aparece ya en el cap. 5. Allí se especifica que el único digno de abrir los sellos es el león de Judá. Su carácter real se indica en el hecho de que además es del linaje de David. Pero cuando el visionario se da vuelta para buscar al León que ha vencido, se encuentra al cordero degollado. Y ha vencido porque ha sido degollado. Con él reinan (las mejores variantes usan el presente) los que ha comprado con su sangre, de toda raza, pueblo, lengua y tribu.

Algunos esperan que el cordero degollado finalmente reinará como el León de Judá. Pero el Apocalipsis no confirma esa expectativa. Sigue siendo el Cordero aún en sus bodas finales con la humanidad renovada en la Nueva Jerusalén. La Nueva Jerusalén no tiene palacio ni templo, los lugares del poder, sino que Dios camina entre su pueblo como su Dios. El trono es la fuente del agua de vida: es el poder que da vida, no el que impone y mata. El León, la Pantera, el Oso, los animales que representan el poder bestial, que se impone por el solo derecho de su fuerza, forman parte de la Bestia, que es condenada y destruida. Y la bestia tiene poder, en la tierra, para dar muerte a los seguidores del cordero. Pero ellos siguen manifestando en su debilidad quien es el verdadero Señor que es digno de poder, gloria y honra. En el cap. 20 los testigos que han sido decapitados se sientan en el asiento de los jueces por que ellos son el criterio de este juicio. Han sido las víctimas del poder que mata. Pero en realidad son parte del poder que aniquila a la propia muerte, del poder que da vida. Que se manifiesta como un reinado débil en los tiempos opacos de la historia, pero que es el que manifiesta, en su debilidad, la voluntad vital del Dios eterno.

En esto Apocalipsis coincide con los relatos evangélicos. El único momento en su vida en que Jesús es coronado y tratado como rey (aunque en son de burla) y el título de Rey es escrito sobre su cabeza, es en el momento de la Cruz. Así reina Cristo. En el Evangelio de Juan claramente la cruz es la entronización de Cristo: "cuando sea levantado en alto a todos atraeré hacia mí". El así llamado "ladrón bueno" del Evangelio de Lucas también lo reconoce

Rey en la Cruz: "Acuérdate de mí cuando vengas en tu Reino". Cristo reina en la historia, en los mil años del tiempo histórico, por eso es que se puede hablar de ellos tanto en pasado como en futuro. Pero reina en su debilidad, en su amor que ofrece, en su llamado humilde, en su entrega. Muestra como es un verdadero Rey, frente a las y los que creen que para ser reyes hay que ser bestias dispuestas a devorarlo todo, a que nadie pueda comerciar si no tiene su marca. Pero también coincide el Apocalipsis con los Evangelios en que el criterio de juicio es el trato dado a las y los más pequeños y la búsqueda de la preservación de la vida. Baste recordar el tan conocido pasaje de la escena del Juicio escatológico de Mt 25: "En cuanto lo hicieron a uno de estos mis hermanos más pequeños a mí lo hicieron".

En esta estrategia de lectura, el cap. 20 debe verse como profecía y visión de Dios, y es un capítulo de la ética política cristiana y el criterio de juicio que revela la verdadera identidad histórica de los seguidores y las seguidoras de Cristo. Deja de ser un tratado mágico sobre las cronologías salvíficas (después de todo el mismo Jesús nos advierte que en cuanto a los tiempos y las sazones Dios ha puesto todo en su sola potestad) para ser Evangelio. Es, sobre todas las cosas, un llamado a vivir el Evangelio como el humilde y frágil poder que da vida.

III

La condición humana en el Apocalipsis

En este tercer y último encuentro abordaremos la cuestión de cómo ve el libro del Apocalipsis la condición humana. No se trata, ni puede tratarse, de una exhaustiva búsqueda de una antropología teológica en el texto del último libro canónico del Nuevo Testamento. Tal empresa, así como la búsqueda de una cristología, una eclesiología o una teología internamente coherentes en la obra del Revelador, está destinada a serias dificultades. Como hemos destacado anteriormente, Juan no ofrece un tratado, ni una narrativa, ni siquiera un texto articulado a partir de respuestas a cuestiones situacionales. Aunque aquí y allá aparezcan pasajes que respondan parcialmente a estos modos, Juan ofrece una descripción de una visión, donde las imágenes se suceden, superponen, modifican, no siempre en forma ordenada. Hay incoherencias internas, sucesos que ocurren en una visión que en las siguientes visiones son ignorados, y eventualmente vuelven a ocurrir, ciclos repetitivos, figuras que aparecen y desaparecen inexplicablemente sin que pueda verse su sentido en un análisis racional. La compulsiva descripción de estas visiones (el autor recibe la orden: escribe, y no puede sino hacerlo) refleja la propia dinámica en que son percibidas, que no es la dinámica del sistematizador, sino de aquél que en un momento y situación de extrema tensión recibe un mensaje divino en imágenes.

No erraban los reformadores que le veían poco provecho y enormes dificultades teológicas al Apocalipsis. Efectivamente, puestos a hacer teología en forma doctrinal, el aporte del Apocalipsis resulta, cuando menos, confuso, comparado con los beneficios de Pablo, el Juan del Evangelio, o el tratado conocido como "a los de Hebreos". Por ejemplo, la figura del hijo del Hombre que viene en las nubes, tomada del libro de Daniel, en los primeros capítulos tiene total dimensión cristológica. Pero al final del capítulo 14, tendríamos serias dificultades para mantener esta identificación cristológica de la misma figura. Ciertamente muchos comentaristas lo han intentado, para lo cual deben entrar en alambicadas explicaciones y laberínticas conjeturas. Prefiero en todo caso la sinceridad de Pablo Richard, que reconoce que en el cap. 14 esta figura tiene un carácter abstracto que no es ni histórico, ni cristológico, ni teológico. Es visión y punto.

Pero tampoco se equivocan las y los millones de creyentes simples que, hoy como en el pasado, buscan un mensaje de esperanza en estas abigarradas imágenes. Son aquellas personas que no tienen ya expectativas en que puedan encontrar salvadores humanos o programas de progreso (que son eufemismos para ajustes y exclusiones) que les cambien la muerte que viven por una vida que merezca ese nombre, que han experimentado la historia como dolor y agobio. Y entonces le piden al Dios Absoluto que irrumpa con la fuerza y justicia con las que lo anuncian las imágenes apocalípticas. Se unen al clamor de los mártires que bajo el altar insisten: "¿Hasta cuando, Señor santo y verdadero, vas a tardar en juzgar y vengar nuestra sangre de los que habitan sobre la tierra? (6.10)".

Engañan y se engañan, en cambio, quienes desde posiciones de poder o aspirando a ellas, desde ámbitos religiosos o políticos, pretenden implementar estas imágenes para inspirar temor, para justificar autoritarismos o presentarse como elegidos, para estimular orgullos sectarios o para ponerle plazos fijos a la acción divina. Y para ello buscan explicaciones donde no las hay, arman esquemas antojadizos. Suplen el carácter parcial y fragmentario, hasta contradictorio que nos proveen las visiones, con injertos de otros

modelos y sistemas que crean para esconder sus propias inseguridades, su miedo a vivir abiertos a la acción inesperada de Dios, su necesidad de autoafirmación, allí donde la visión quiere ser afirmación del otro, del perseguido y del débil.

Por eso no pretendo sacar una doctrina acerca de la existencia humana del Apocalipsis. Apenas recibir del libro algunas inspiraciones que nos ayuden en nuestra vida y oración, porque entiendo que para eso fue escrito. Y que una sana estrategia de lectura debe buscar en el libro aquello que nos ofrece y para lo cual se nos preservó. Bien que, en tiempos y distancias, y por pedido del propio autor, indaguemos para ello en sus imágenes y las interpretemos desde la vida como nos toca vivirla.

Ser hermano y consiervo

Entre las diferentes definiciones que hace de si mismo, Juan también se define como "hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia de Jesucristo...". Esta definición marca otra posibilidad, otro camino de entrada para la lectura del Apocalipsis: la condición humana, y dentro de ella la condición de la y el creyente. El término "hermano" se aplica para referirse a quienes participan en el testimonio y se juegan su vida para constituir esa hermandad: "Entonces se les dio vestiduras blancas y se les dijo que descansaran todavía un poco de tiempo, hasta que se completara el número de sus consiervos y sus hermanos que también habían de ser muertos como ellos" (6.11).

En otro texto, al hablar de la expulsión de Satanás del ámbito celeste, expresa: "Entonces oí una gran voz en el cielo, que decía: 'Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque ha sido expulsado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche'. Ellos lo han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, que no amaron sus vidas

hasta la muerte" (12.10-11). De esa manera aparece la idea de que Satanás cumple un papel similar al que se ve en el libro de Job: acusar a las y los creyentes. Si este es el caso, la palabra *hermano* involucraría a todos los y las creyentes, cuya fe es puesta a prueba por las artes de Satanás. Frente a esta función acusadora de Satanás, se contrapone "el amor de aquél que ha dado su sangre para lavar los pecados" (1.5). Los hermanos y las hermanas son capaces de vencer apelando a ese amor mediante su testimonio. Prueban así su fe, y mediante esa prueba destruyen el poder de su enemigo en el ámbito celestial. Su testimonio en la tierra hace posible la manifestación del Reino de Dios. Sin embargo, ese reinado absoluto de Dios que se consagra como definitivo cuando Satanás es expulsado, no hace sino provocar dolor en el ámbito de la tierra. El v. 12 agrega "Por lo cual alegraos, cielos, y los que moráis en ellos. ¡Ay de los moradores de la tierra y del mar!, porque el diablo ha descendido a vosotros con gran ira, sabiendo que tiene poco tiempo". El poder absoluto de Dios nunca ha sido cuestionado. Satanás en el cielo no se confronta con Dios, al modo de las religiones dualistas. Dios preside el tribunal en el cual el Diablo actúa como fiscal: su oposición es, no a Dios, a quien sabe que no puede vencer, sino a los hermanos, a los cuales quiere desacreditar. Pero, en la sangre del cordero, es decir, en la acción de amor de Jesús, esa acusación ha quedado definitivamente cancelada. Si la acusación ha quedado cancelada, el acusador ya no tiene tarea, y es expulsado. Sin embargo, lejos de resignarse, extrema su ira ante su fracaso, y trae ese combate al ámbito terreno.

Ahora la acusación de Satanás no será ante el tribunal divino, sino ante los tribunales humanos, y allí los testigos tendrán que llegar hasta el desamor de su propia vida hasta la muerte (12.11). Esta expresión nos descoloca. Comentaristas y traductores se ven en figurillas para que no suene como un *ethos* martirial de connotaciones autodestructivas. Pero hay que reconocer que este texto tiene resonancias de exaltación del martirio. Y creo que debe respetarse en ese sentido. Efectivamente, quienes hemos tenido la escasa fortuna de poder nombrar mártires entre nuestros conocidos y amigos -y se podrían hacer tantos nombres en nuestra América

Latina- sentimos la necesidad de que se reconozca la particular dignidad de su testimonio. Ese testimonio derrota al acusador, pues quienes amaron la vida como el y la que más, no la amaron como "un lugar donde quedarse", sino como una fuerza que se entrega en la búsqueda del reino que la consagra definitivamente. Por eso la entregan como el Cordero, como señal de victoria. La condición humana es tal que la vida se juega hasta la muerte para afirmar la vida. Quienes hacen eso son los hermanos y las hermanas, y así vencen al acusador que, ya incapaz de sostener esa acusación en el ámbito celestial, ejerce su oficio de muerte en los tristes tribunales humanos, donde su fuerza bestial sigue siendo poderosa.

Sobre el final del libro la condición de hermano reaparece en el diálogo con el ángel. Quien guarda este testimonio se hace consiervo con los propios ángeles. Profetas y testigos constituyen esta hermandad, de los que guardan el sentido de las palabras de esta revelación. Es, pues, hermano quien sabe descubrir en este drama que Juan recibe como visión y plasma en el libro, el sentido mismo de la vida humana y su destino.

Llama la atención que, a diferencia de Pablo y otras epístolas, la palabra hermano no sea usada como designación de los destinatarios del libro total, ni figure en las cartas a las siete iglesias del Asia Menor en los capítulos dos y tres. El ser hermano o hermana no es simplemente el formar parte de una institución o siquiera de una comunidad, sino por el ser testigo de la integridad que requiere la vida en Cristo. Esto puede sonar sectario, ya que divide la comunidad entre quienes son designados como hermanos y hermanas y quienes no. El padecer conjuntamente afirma la hermandad. Hay quienes escapan de este sufrimiento porque prefieren acomodarse y eludir con artes de camuflaje la acusación satánica, en lugar de enfrentarla con la valentía del Cordero. Quienes así obran están condenados y no merecen, para Juan de Patmos, el nombre de hermano, hermana. La condición humana se juega en la integridad para confrontar el mal, no sólo de eludir sus consecuencias.

¿Sólo hay "hermanos" o "condenados"?

Sin duda esta posición un tanto extrema de Juan ha alentado las interpretaciones sectarias del libro, y dado lugar a visiones maniqueas de la humanidad. Aquí están los buenos y allí los males. Quien no es hermano es enemigo, hijo de Satanás. Aquí estamos las personas salvadas, fuera de nuestro círculo las personas perdidas. ¿Es realmente así, que el Apocalipsis sólo puede interpretarse en estos términos extremos, en esta visión donde sólo cabe el heroísmo del testigo contrapuesto a la irremediable maldad de los seguidores de Satanás? Debe reconocerse que una lectura rápida parecería afirmar esta dualidad irreconciliable. Sin embargo aquí aparecen algunas de las incoherencias que hemos mencionado al señalar el carácter asistemático del libro. Y la respuesta es más abierta de lo que parece a simple vista. Me sospecho que más abierta que lo que el mismo Juan quisiera.

La mayor parte de los y las comentaristas señalan que esta división es más visible entre quienes tienen el sello divino y quienes llevan la marca de la Bestia. Entremos un poco en detalle en esta contraposición, a modo de texto testigo. En el capítulo 7, en medio de las visiones que se ofrecen al abrirse los sellos del libro, se produce una interrupción al final del sexto sello, y antes de abrirse el séptimo. Esa interrupción está destinada a permitir la actuación del ángel sellador. Aquí sello es *sfragis.* Indica el anillo, la piedra, o molde con el cual se aplica una señal que establece la propiedad de un bien, que se aplica para certificar la autenticidad de un documento, o su inviolabilidad. Es la misma palabra que se usa en el cap. 5 para indicar los sellos que impedían abrir el libro, y que están siendo abiertos en el desarrollo de la visión. Con el sello divino son separados, entonces, una cantidad de miembros del antiguo Israel, doce mil por tribu. Es decir, que todas las personas selladas, a esta altura del libro, son de origen israelita, un Israel que históricamente ya había desaparecido para la época en que el libro es redactado. Incluso la lista de las tribus difiere con la lista canónica de Gn 49 y de Ez 48. Esto ya de por sí crea un problema

para cualquier interpretación literalista y marca el sentido metafórico de este texto. Estos sellados serán puestos a salvo de la plaga de las langostas del cap. 9. En el resto del libro no se vuelve a hacer mención de los sellados. Este estar sellado está en función de la visión de las langostas. Pretender extender su significación más allá no puede sino traer confusión, en lugar de clarificar el tema. Hay lecturas históricas posibles de esta situación, pero prefiero simplemente señalar que la única manera de leer esta acción simbólica es referirla al marco redaccional del ciclo de visiones en la cual se produce. Habla de la disposición de Dios de asegurar un remanente de su pueblo en medio de las plagas, de no olvidar totalmente al Israel histórico, aunque modificado.

Pero el texto se hace aún más complicado cuando se compara esta referencia a estos ciento cuarenta y cuatro mil sellados con la caracterización de los ciento cuarenta y cuatro mil del cap. 14, que nada tienen que ver con una referencia veterotestamentaria. Estos otros llevan escrito el nombre de Dios y del Cordero en la frente, y siguen al Cordero dondequiera que vaya. Se caracterizan por su virginidad y claramente se establece que son las primicias para Dios y el Cordero. Si estos son las primicias, ¿quiénes les siguen? De momento, la pregunta queda abierta. El intento de algunos autores por conciliar las características y lugar narrativo de ambos grupos de ciento cuarenta y cuatro mil no se pueden hacer sin forzar los textos.

Pero tampoco con esto se agotan los problemas para definir a los seguidores y las seguidoras del Cordero. Porque después de la primer mención de las personas selladas, en el cap. 7, se habla de otra multitud, que está delante del trono (podría significar su pertenencia divina, su estar en el ámbito celeste), pero que proviene de entre todas las naciones, tribus, pueblos y de toda lengua. Estos otros cantan las doxologías del Cordero. Han pasado la gran tribulación y han lavado sus ropas en la sangre del Cordero. Son evidentemente humanos, que han tenido que vivir sobre la tierra y están ahora entre las y los fieles que participan de la alabanza celeste. Si fueron muertos y están ahora resucitados ante el trono, o si es un anticipo visionario de generaciones venideras, no es una

especulación que tenga mucho sentido. La temporalidad celestial no se compadece de los "antes y después" de la temporalidad terrena. La tentativa de algunos autores de asimilar esta gran multitud con los sellados de los versículos anteriores, para confirmar un sentido sectario, está negada en el propio libro. La multitud es tal que "nadie podía contar", en contraposición al número tan preciso que se da en el caso anterior. Además, son expresamente de "todo pueblo, nación, tribu, lengua" lo que excede la lista cerrada de las tribus israelitas. Esto hace evidente que ni los sellados del cap. 7, ni los otros ciento cuarenta y cuatro mil que tienen el nombre de Dios y el Cordero en las frentes, del cap. 14, son los únicos redimidos, y no constituyen la secta especial de los salvados. Una interpretación que no esté obsesionada por justificaciones sectarias, o a forzar una racionalidad histórica en el texto, tiene que aceptar que aquí hay una presencia amplia y plural de personas redimidas, y que no todos tienen el mismo origen ni la misma heroicidad.

Por otro lado están los y las que tienen la marca de la bestia. Esta parte de la humanidad es presentada por primera vez en el cap. 13, cuando se habla del dominio que impone la bestia a toda la humanidad. La palabra usada aquí es *jaragma*, marca, estigma, acuñación. No es la misma que se usa para los sellados de Dios. Los y las comentanstas generalmente saltan este detalle, que sin embargo deberia llamar la atención porque en este caso el lenguaje es constante y consistente. Las siete veces que se usa la palabra *jaragma* en Apocalipsis (en el N.T. sólo se usa una vez más, en Hch 17.29, cuando Pablo dice que lo divino no tiene imágenes), es siempre en alusión a esta marca de la bestia en sus seguidores y seguidoras (Ap 13.16 y17; 14.9 y 11; 16.2; 19.20 y 20.4). Indica, a mi entender, algo distinto y más profundo que un tatuaje. Indica que uno está acuñado indeleblemente con el estigma de la bestia, que se ha asumido su carácter. Precisamente, nuestra palabra "carácter" deriva de la misma raíz que *jaragma*. A diferencia de *sfragis*, sello, que es un signo de propiedad que no modifica la naturaleza de lo marcado, aunque sí su significación, el *jaragma* constituye a lo marcado, como una moneda sólo lo es en la medida en que esté acuñada. Es interesante notar que en Hebreos se dice que Cristo tiene el *jarakter* de Dios, es decir, una total identidad. Quienes se

asocian al poder despótico propio de la bestia, a su naturaleza homicida y absolutizadora, asumen el carácter de la bestia, se incluyen en la misma dinámica, se identifican con ella, adoran su imagen. Lo bestial, que busca enseñorearse de las vidas de las y los demás, y por ello produce muerte, es parte también de la condición humana. Es que la misma bestia es una dimensión humana, pese a su apariencia y origen demoníaco: "Aquí hay sabiduría. El que tiene entendimiento cuente el número de la bestia, pues es número de hombre" (13:18).

Pero la humanidad no queda limitada a quienes tienen el carácter de la bestia y a quienes tienen el sello divino. Si eso fuera así, el juicio final, en que cada uno y cada una es juzgada de acuerdo a sus obras (20.13) no tendría sentido. En el libro de la vida no sólo están escritos los nombres de los sellados, sino una porción mucho más amplia de la humanidad. Hay seres humanos confundidos e indefensos, que no tienen la heroicidad de los testigos, pero tampoco encaman el carácter de la bestia. No están entre los y las que cantan victoriosos las doxologías celestes, pero tampoco son los y las homicidas y tiranos que se gozan en el dolor ajeno. Esta multitud aparece al final para ser juzgada según lo que han hecho. Su conducta con respecto a la vida, propia y ajena, será lo que decidirá. Los que quedan afuera son "los cobardes e incrédulos, los corruptos y homicidas, los fornicarios y hechiceros, los idólatras y mentirosos" (21.8). Pero por otro lado, en la Nueva Jerusalén tendrán parte las naciones que hayan sido salvadas, que andarán a su luz, y aún los reyes, que traerán su gloria y honor a ella (21.24).

Es inútil querer salvar las contradicciones y lagunas que presentan estas imágenes y hacer un tratado sotereológico con este texto. No es el propósito de la visión ni el de la descripción del visionario resolver los problemas teológicos de las generaciones venideras. En sus visiones percibe y comunica un sentido y una esperanza. Y también muestra pinceladas de una imagen más amplia y compleja que no alcanza a expresar en toda su extensión. Hay preguntas y situaciones que no quedan resueltas porque el texto no está para resolverlas. Pero nos deja indicios, ventanas abiertas, para mirar un panorama más amplio. Se ha encargado de mostrar

cómo son las primicias, y sabe que hay más que primicias. Interpretar el libro como si sólo existiese aquello de lo que habla directamente es cerrar una profecía que intencionalmente ha quedado abierta. Le interesa, por su situación histórica, contar la historia de héroes y villanos. Pero también se dejan ver en el trasfondo otras multitudes, que no son heroicas ni malvadas, y de las que Dios también tiene compasión.

Lo humano como temporalidad

Entre todas las cosas complejas que tiene el libro del Apocalipsis, no es la menor el tratar de captar el sentido del tiempo. Como ya señalamos en relación con el cap. 20, y lo han destacado varios autores y autoras, el tiempo en el Apocalipsis aparece como una entidad escurridiza, zigzagueante. Las reglas de concordancia de los tiempos verbales son ignoradas totalmente por el visionario. Es que la misma visión nos da una clave al señalarnos que anticipa un tiempo sin tiempo, ¡vaya paradoja!: "El ángel que vi de pie sobre el mar y sobre la tierra levantó su mano hacia el cielo y juró por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y las cosas que están en él, y la tierra y las cosas que están en ella, y el mar y las cosas que están en él, *que el tiempo no sería más*, sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando él comience a tocar la trompeta, el misterio de Dios se consumará, como él lo anunció a sus siervos los profetas" (10.5-7).

La imposibilidad que supone narrar un tiempo sin tiempo es una de las tensiones que hacen del libro del Apocalipsis irreductible a la forma de pasos, etapas o dispensas que algunos intérpretes suponen. Por que el espacio celeste, el espacio de Dios, es un espacio sin tiempo. El tiempo transcurre en una esfera, la terrena, que es vista y comparada con otra que no se ordena por el tiempo, porque en ella el ser y el devenir son simultáneos, es eterna. Lo que pasó aún es, y lo que vendrá se anuncia como ya ocurrido. No pretendo yo, ni puede suponerlo el mismo Juan, que esto se entienda, porque es, justamente, incomprensible para el ser humano, que es,

al decir de Heidegger, "ún ser amasado de tiempo". Justamente esto es lo que marcará uno de los elementos que conforman la condición humana en el Apocalipsis: vivimos en el tiempo, y experimentamos las limitaciones -al ser, al conocimiento, a la identidad, a la propia vida- que impone la condición temporal. Esto hace que el ser humano conozca el límite temporal que no experimentan los seres divinos: la muerte. Lo que caracteriza al ser humano, en el Apocalipsis, es que puede morir y va a morir. El árbol de la vida quedó encerrado en el paraíso rural del Génesis y sólo reaparecerá para dar sus frutos en el paraíso urbano de la Nueva Jerusalén.

Quien probará este disgusto es sobre todo Satanás. Al ser expulsado del cielo y ser convertido en un ser terreno, Satanás se hace vulnerable a la temporalidad, su poder se hace un poder que domina a los humanos, pero que es limitado en ese dominio. Él puede dominar porque le es dada la capacidad de hacer guerra y matar (13.7). Pero justamente en ello probará que la muerte, a su vez, conforma el límite de su poder. Una vez que ha matado, no puede hacer más nada. En cambio Dios le puede dar vida a quien Satanás ha matado. Esto posibilitará el drama que muestran las imágenes finales del Apocalipsis con la derrota y aniquilamiento de las fuerzas satánicas y del propio Satanás, que a diferencia de los esquemas dualistas, sí puede morir; eso justifica también las imágenes apocalípticas de la resistencia humana al poder satánico en la resurrección.

No podemos, a esta altura de nuestra charla, entrar de lleno en el tema de la concepción de la polaridad vida/muerte en el Apocalipsis. Pero haremos al menos algunas referencias para señalar la importancia de este eje en la comprensión de la condición humana que nos muestra el texto del Revelador. Una primera constatación es la existencia, en la primera creación, de tres ámbitos: el celestial, que es la morada divina; el inferior, que es la morada de la muerte; y la tierra, que es el ámbito del tiempo (ver, p. ej. 5.3). Efectivamente, el ámbito celestial es un ámbito sin tiempo, ya que en el vive el que mora por los siglos. Los seres celestiales, sean divinos o hayan pasado por la experiencia humana, no están

expuestos a las limitaciones temporales, especialmente, entre ellas, la muerte. El trono está rodeado de seres vivientes, y lo preside el que era, y es, y será, el que estuvo muerto pero he aquí que vive. Es, como dicen los costarricenses, "pura vida". En el otro extremo, tampoco el espacio absoluto de la muerte, el Hades, es afectado por el tiempo, al menos mientras exista. La muerte es también un ser sin tiempo. Pero a diferencia del caso del cielo, es sin tiempo porque es sin vida. No hay transcurso ni devenir. De hecho, en la muerte no pasa nada. El Hades sólo aparece en el cap. 6, siguiendo al caballo de la muerte para recoger lo que deja a su paso la guerra, el hambre, la peste y las bestias, y en el 20 para entregar a sus muertos y disolverse. Este espacio sin vida sólo puede ser abierto por el Señor de la Vida, que tiene las llaves del Hades (1.18).

Pero entre ambos espacios donde el tiempo no tiene vigencia, aparece el espacio decisivo de lo humano, de lo terreno, de lo que transcurre, y por lo tanto, es temporal. Allí es donde verdaderamente se juega el drama, ya que vida y muerte confluyen. Pero este espacio es un espacio donde reina la incertidumbre, el dolor, los conflictos. Las visiones de los sellos, las trompetas, las copas, con sus pestes, guerras, dolores, muestran la visión de la historia de los y las que siempre la han experimentado desde el no-poder. Justamente la ilusión que la bestia usa para engañar a los seres humanos es que esos problemas se solucionan desde el ejercicio del poder frente a los y las demás: "y adoraron al dragón que había dado autoridad a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: '¿Quién como la bestia y quién podrá luchar contra ella?'" (13.4).

Este poder busca dominar la vida, y al dominarla hacerla vida hacia la muerte. En su soberbia y ambición los poderosos, reyes y mercaderes han transformado la vida humana en una mercancía. Cuando se relata la endecha de los comerciantes ante la Babilonia caída, éstos se lamentan por que ya no podrán comerciar, y cito solo el final de la lista, "canela y especias aromáticas; incienso, mirra y olíbano; vino y aceite; flor de harina y trigo; bestias y ovejas; caballos y carros; cuerpos y vidas humanas" (18.13). Esto es el resultado del poder de la bestia, ya que trata de imponer su marca, imprimir su carácter "a todos, grandes y pequeños, ricos y pobres,

libres y esclavos, y quien no tiene su marca no puede comprar ni vender (13.16-17).

Sin embargo, cuando ese poder no puede ponerlos a salvo del sufrimiento, entonces invocan a la misma muerte para que los libre: "En aquellos días [de la plaga de las langostas] los hombres buscarán la muerte, pero no la hallarán; ansiarán morir, pero la muerte huirá de ellos" (9.6). Porque en su soberbia, prefieren la muerte antes que renunciar a su poder. Así, al final de esa serie de plagas se constata que "los demás hombres, los que no fueron muertos con estas plagas, ni aun así se arrepintieron de las obras de sus manos ni dejaron de adorar a los demonios y a las imágenes de oro, plata, bronce, piedra y madera, las cuales no pueden ver ni oír ni andar" (9.20). Algo similar se constata cuando se derraman la cuarta y la quinta copa, trayendo fuego y tinieblas respectivamente: "Los hombres fueron quemados con el gran calor y blasfemaron el nombre de Dios, que tiene poder sobre estas plagas, y no se arrepintieron para darle gloria" (16:9), "y blasfemaron contra el Dios del cielo por sus dolores y por sus úlceras, y no se arrepintieron de sus obras" (16.11). Pero en un caso, cuando Dios muestra el poder de la vida enviando a su espíritu para levantar a los testigos-profetas que habían sido asesinados. ocurre que "en aquella hora hubo un gran terremoto y la décima parte de la ciudad se derrumbó. Por el terremoto murieron siete mil personas. Las y los demás se aterrorizaron y dieron gloria al Dios del cielo" (11.13).

No vamos a detenernos en la interpretación detallada de los capítulos finales. En ellos se muestra el triunfo del jinete que esgrime la palabra de Dios, la resurrección de las personas justas, la aniquilación de las personas malvadas y el juicio final de Dios. Allí se muestra verdaderamente en qué consiste el señorío de Dios sobre la historia. La historia opaca y ambigua, pero en donde se mostró verdaderamente la condición humana de cada ser humano, cede para dar lugar a la suprahistoria, la historia de la vida que estaba oculta en ella. Y así, la muerte es disuelta, y los poderes que podían operar porque la muerte aparecía como una amenaza a los seres humanos, desaparecen. Al disolverse el tiempo con la consumación plena de la voluntad divina, se deshacen las realidades

temporales. Pero lo que es vida en ellas es rescatado, porque está en el libro de la vida del Cordero degollado.

La Nueva Jerusalén, con su árbol de la vida que da fruto permanente, es el nuevo paraíso urbano. Pero el tiempo ha dejado de transcurrir. Por eso no hay vuelta al pasado. Si en algo tiene razón la interpretación futurista es que la salida humana nunca está en una vuelta al pasado. El tiempo transcurre inexorablemente. En esa búsqueda de la vida hacia adelante está el sentido de la vida humana, su verdadera condición. Porque finalmente, será en esta Nueva Creación que Dios dispone por encima de la primera, que "El tabernáculo de Dios está ahora con los hombres. Él morará con ellos, ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos como su Dios" (21.3).

Un mensaje para los siglos venideros

La vida humana es aquella, la que es vida sin muerte, la recreada. Entre tanto la muerte ha sido un límite, no para la vida humana sino para el mal que se ha apoderado de ella, para la bestia que la ha marcado. Por eso los y las que mueren la muerte que impone la bestia viven la vida del Cordero degollado. Los y las santas, profetas y testigos (mártires) son las personas que muestran el poder de la vida más allá de la muerte. No están dispuestas a someterse al poder de la muerte ni aún muriendo. Afirman la vida en última instancia. La lógica de la muerte no las asusta porque han subscripto a la lógica de la vida. Saben que la condición humana "en Dios" es la condición del ser humano vivo, porque es la creación del Dios vivo. Los y las que se han dejado marcar por la bestia se han dejado marcar para la muerte, pero la voluntad de Dios es la fuerza de los seres vivientes. Los que rodean al trono son los seres vivientes. La lógica homicida del poder que produce muerte no es la lógica que Dios impone, es la lógica que se desata cuando se abren los sellos que tienen encerrada la acción histórica de los seres humanos, cuando se derraman las copas donde se ha acumulado la ira de Dios como consecuencia de la propia acción

humana. Dios no impide que los seres humanos tengan que asumir totalmente las consecuencias de sus actos, incluyendo en ellos la ira que despiertan en el creador. Pero cuando finalmente la acción soberana de Dios se ejerce irrestrictamente, muere la muerte, el mal se limita al abismarse en si mismo como mal, de tal manera que se destruye como mal para dejar que solo la vida subsista. La historia, como ámbito donde existen las actitudes que conllevan muerte cede su lugar a esa suprahistoria, que estaba encerrada en ella en su opacidad, que es la historia de la vida sin muerte. El ser humano es sujeto de esa historia por que es su artífice y sentido. Cuando ciertas tendencias filosóficas hoy hablan de la muerte del sujeto, están proponiendo, en última instancia, la muerte de lo humano, por que el ser humano sólo puede ser sujeto, y si no es sujeto, no es humano. Eso es lo bestial.

La vida, la vida concreta de la persona humana, es el horizonte último. Todo ocurre para que haya vida. Pero si no hay libertad, si se vive en el carácter de la bestia, no hay vida, es la muerte anticipada. La afirmación radical de la libertad, de la libertad entendida como amor, es decir, como presencia de la vida divina en nosotros y nosotras, es el único espacio donde la vida es vida y no un simple entremés tragicómico camino hacia la muerte.

Cuando hoy hablamos y reconocemos una pluralidad de sujetos, reconocemos una diversidad de formas de ser humano. Porque lo que constituye en todos ellos lo humano es el ejercicio de esa libertad que nos hace diversos. Porque en el Apocalipsis es la voluntad de la bestia de someternos a todos a una única marca, a la condición final de mercancía, lo que acarrea la muerte. El testimonio, en ese caso, no es renuncia a la vida, sino afirmación de la libertad, la condición que nos hace sujetos. Por eso la historia del Apocalipsis, como decíamos en la primer jornada, no puede leerse nunca como un determinismo, y menos como un determinismo fatalista. El único límite de la historia es su temporalidad, lo único que de alguna manera la determina. Todo lo demás es abierto, según la disposición o no del ser humano a vivirla como humano. Puede vivirla en la búsqueda y ejercicio del poder bestial, que es lo que actualiza e impone el límite de la muerte. O por el contrario, elegirá vivirla al

modo del Cordero, en libertad y construyendo la libertad de los otros, a vivirla como hermano.

Pero, hablando de la condición humana, quisiera decir una sola palabra final de la presencia de Dios. Porque el primer acto de Dios en el ejercicio total de su voluntad es enjugar las lágrimas de los humanos. La primera acción de Dios en su omnipotencia es, podríamos decir, la acción de la madre que mima al hijo o la hija que ha caído y al que ahora ayuda a levantarse. "Está bueno -le dice- ya pasó, ya no duele más, ya no hay por qué llorar, no hay más que protestar". Y confirma: "Ya no hay más muerte".

Literatura Apocalíptica: una introducción

*Guidoberto Mahecha**

Introducción

El fenómeno de la apocalíptica es un tema que en forma cíclica toma influencia dentro de la teología o de la sociología de la religión. De hecho algunas de las características de la apocalíptica aparecen y desaparecen en la sociedad como resultado de los cambios del pensamiento y prácticas sociales. Otras de sus características evolucionan o sufren mutaciones y aparecen de manera diferente en lugares diferentes, grupos religiosos, partidos políticos o grupos libertadores.

La palabra "apocalíptica" viene del griego y el diccionario de Bauer[1] da los siguientes significados: revelar, descubrir, traer la luz, revelación de secretos sobrenaturales, revelar visiones proféticas, y revelación de los secretos de los últimos días y su circunstancias. Para García Martínez:

---

* El doctor Guidoberto Mahecha, colombiano, es profesor de la Escuela de Ciencias Bíblicas en la UBL.

"... la apocalíptica es una corriente de pensamiento que nace en el contexto religioso y cultural concreto del judaísmo posexílico, que se desarrolla durante un largo período de tiempo reaccionando interactivamente con otras corrientes de pensamiento del medio ambiente judío, como la tradición profética o la tradición sapiencial, y que se plasma en las distintas obras que designamos como <<Apocalipsis>>".[2]

El Nuevo Diccionario Bíblico[3] trae un artículo bueno y bastante completo permitiendo adquirir una visión panorámica del fenómeno apocalíptico. Cuando menciona la literatura apocalíptica y la define como algo distinto a los escritos del NT, quiere marcar la diferencia entre la apocalíptica que tenemos en los evangelios, y especialmente en el libro de Apocalipsis, y los escritos no canónicos. Tenemos evidencia de la presencia de la Apocalíptica desde el inicio de del movimiento de Jesús. Otro problema es que la Apocalíptica apareció más bien mezclada con el judaísmo o con el cristianismo y no tanto como una religión nueva o grupo mas o menos definido. Algunas de las características de la apocalíptica podrían ser encontradas en otros movimientos o grupos que se conservaron al margen del cristianismo o el judaísmo.

A continuación estaremos pesquisando los orígenes de la apocalíptica. En la segunda parte estaremos analizando algunos de los dichos de Jesús relacionados con la apocalíptica y, finalmente, haremos un estudio, más que todo introductorio, sobre los pasajes considerados de cuño apocalíptico.

1. Los orígenes de la Apocalíptica

Dentro de las ciencias sociales se acepta que un fenómeno social es casi siempre producto de varios factores. Entonces vamos a enfocar dos de estos factores: social y religioso. Estamos conscientes que esta división no es muy aceptada pues dentro de la categoría social el factor religioso también está incluido. El hecho

de resaltar el factor religioso es debido a la íntima relación entre apocalíptica y religión.

Estamos convencidos que antes de buscar las causas religiosas de un fenómeno es necesario entender los problemas sociales que causaron el fenómeno religioso. Según Morris,[4] la apocalíptica nunca aparece y progresa cuando la vida es fácil y ordenada. Por lo contrario, ella aparece para dar esperanza a los seres humanos cuando las condiciones sociales son intolerables, al punto de que solamente Dios, que es la respuesta perfecta y final, puede dar algún sentido a la vida.

Los movimientos apocalípticos surgen cuando el concepto del mundo bien ordenado y racional se quiebra. La cosmovisión ordenada que define los valores queda dislocada y las personas entran en el mundo del caos sin ley y sin sentido. En el siglo IV a.C. Judea se encuentra dentro de los conflictos de los grandes imperios y su identidad está en peligro de desaparecer para siempre. Los momentos de alivio no son suficientes para restaurar su identidad y organizar su mundo. En el conflicto con los imperios surge el enfrentamiento de las culturas. La convicción del pueblo judío que las personas que sirven a Dios serán protegidas, parece no tener el resultado esperado. Los apocalípticos se lamentan de la situación y esperan la intervención de Dios para salvar los escogidos. El remanente santo ve que todo su mundo, su manera de vivir y aún su universo está en proceso de destrucción.[5]

Desde el punto de vista religioso los orígenes de la apocalíptica podrían hallarse en los mitos iranianos, los escritos de sabiduría o la profecía.[6] Morris[7] cuestiona esta teoría, aunque acepta, junto con Rowley,[8] que el dualismo persa podría ser reconocido en la doctrina apocalíptica de las dos edades. Esta doctrina difiere del dualismo persa en que la apocalíptica resalta el hecho que la presente edad está terminando y otra, totalmente nueva, va a comenzar. Morris concluye que "La apocalíptica ha sido influenciada

por ideas de fuentes no judías, pero no se puede afirmar que todas sus características son derivadas de fuentes no judías."[9] Dentro de esta misma argumentación, Hanson[10] afirma que algunos estudiosos mantienen que el dualismo persa fue la fuente del apocalipticismo. Sin embargo, las fuentes que permitían la conexión entre la apocalíptica y el dualismo persa están siendo revisadas.

Existe consenso de que la mejor explicación del origen de la apocalíptica la ubica en los escritos proféticos judíos. Morris afirma que la apocalíptica es un fenómeno judío y cristiano y que sería imposible buscar su origen fuera de estas tradiciones. Para este autor las principales ideas de la apocalíptica son necesariamente judías, aunque sea imposible dogmatizar sobre su origen.

Sotelo presenta el siguiente cuadro:[11]

Apocalíptica:	Profecía:
Derivada del parsismo (Irán y Persia), es dualista.	Producto del judaísmo, es monista.
El mundo debe disolverse para dar origen a un pueblo nuevo.	La criatura parte para el propio cumplimiento.
El juicio es un evento irrevocable y acontecerá en fecha fijada.	El juicio de condenación no es irrevocable pues puede haber arrepentimiento.
La historia es universal e Israel refleja esta historia.	La historia tiene por centro a Israel.
Los apocalípticos no predican; solamente escriben.	Los profetas hablan, escriben y predican.

Aceptando que la apocalíptica pudiera tomar prestadas ideas de otras culturas o grupos, no existe duda que profetas como Ezequiel, quien afirma en los primeros versículos "... los cielos se abrieron, y vi visiones de Dios" (1.1b), fueron influenciados por la apocalíptica. Este libro tiene como centro cinco visiones que revelan el juicio y la salvación futura.

Zacarías da una serie de ocho visiones en los capítulos 1-6 donde un ángel (figura apocalíptica) es quien revela el contenido de la visión:

- Los caballos (1.7-17): v. 9b "Y me dijo el ángel que hablaba conmigo..."
- Los cuernos y los carpinteros (1.18-21): v. 19a "Y dije al ángel que hablaba conmigo: ¿Qué son estos?"
- Jerusalén es medida (2.1-5): v. 3a "... salía el ángel que hablaba conmigo..."
- El sumo sacerdote Josué (3.1-10).
- El candelabro de oro y los olivos (4.1-14), v. 1 "Volvió el ángel que hablaba conmigo y me despertó..."
- El rollo volante (5.1-4), v. 2 "Y me dijo [el ángel]...
- La mujer y el efa (5.5-11), v. 5 "Y salió el ángel que hablaba conmigo..."
- Los cuatro carros (6.1-8), v. 4 "Y dije al ángel que hablaba conmigo..."

Otra línea de pensamiento donde podemos encontrar la influencia del profetismo sobre los escritos y movimientos apocalípticos es la relación entre la esperanza del juicio final (de la apocalíptica), y el Día de Jehová (de los profetas). En el libro de Amós encontramos la referencia al "Día del Señor" con características apocalípticas: "Acontecerá en aquel día, dice Jehová el Señor, que haré que se ponga el sol a mediodía, y cubriré de tinieblas la tierra en el día claro"(8.9). "Acontecerá en los postreros días..." (Isaías 2.2).

Otro hecho que debemos tomar en cuenta es que los libros más antiguos con ideas apocalípticas son Enoc y Daniel y los dos tienen una fuerte relación con Mesopotamia.[12]

Tres causas principales llevaron al surgimiento de la apocalíptica en el mundo judío: (a) el aparecimiento de un grupo llamado "el resto fiel o el remanente que pensaba ser el grupo escogido de Dios"[13]; (b) el problema del mal: el pueblo judío, debido a su historia y las manifestaciones de Dios a su favor, mantenía la idea que era mejor y más santo que los otros pueblos y, por lo contrario, los otros pueblos tienen poder y logran esclavizar al pueblo santo; (c) el cese de los profetas y la profecía.[14]

2. Las características de la apocalíptica

Aquí pretendemos describir brevemente dos tipos de características de la apocalíptica: las literarias y las teológicas. La literatura apocalíptica está formada por libros que pretenden revelar los secretos del más allá y, en forma especial, los relacionados con el final de los tiempos. Villanueva[15] señala que la apocalíptica tiene como eje la revelación y que ésta se presenta a través de los escritos apocalípticos como pseudonimia, y visiones y símbolos. Desde el punto de vista teológico se presenta un entendimiento de la historia muy particular que resalta el pesimismo, fruto de la decadencia del desarrollo humano. La literatura tiene carácter esotérico, muestra dos edades no paralelas sino, más bien, antagónicas; prevé un clímax escatológico que ha llevado a muchos, Käsemann incluido, a pensar que la apocalíptica es escatología.

Vamos a presentar tres diferentes listas de estas características:

- La primera está en *Interpreter's Bible*. El autor presenta dos que son llamadas básicas: el dualismo y la escatología, y ocho llamadas secundarias: visiones, pseudonímia, el mesías guerrero victorioso, la mención de ángeles, espíritus demoníacos, animales simbólicos, numerología, predicción de sufrimientos e influencias astrales.

- Una segunda clasificación es presentada por Champlin.[16] Son libros reveladores; son imitadores y pseudopredictivos. Usan verdades míticas y simbólicas; son seudónimos, dualistas, deterministas. Son pesimistas y optimistas al mismo tiempo. Son éticos.

- Para J. Dunn[17] las características literarias son: pseudonímia, visiones, simbolismo, la presentación de la historia como profecía, carácter esotérico, carácter subversivo y exhortaciones éticas.

La literatura apocalíptica extra bíblica fue abundante en su época; Morris presenta una lista típica de tales obras:

I Enoc
El libro de Jubileos
Los oráculos Sibilinos libros III , IV y V
El testamento de los doce patriarcas
Los Salmos de Salomón
La Asunción de Moisés
El martirio de Isaías
La vida de Adán y Eva o el Apocalipsis de Moisés
El Apocalipsis de Abraham
El Testamento de Abraham
II de Enoc o el libro de los secretos de Enoc
II de Esdras o 4 de Esdras
II de Baruc o el Apocalipsis de Baruc
III de Baruc[18]

Tenemos que tomar en cuenta que la literatura encontrada en *Qumrán* ayudó a aclarar el entendimiento de la apocalíptica no solamente porque sus comentarios a los libros bíblicos dieron otra dimensión, sino también porque sus propios libros tienen algunas de las características de la apocalíptica.

Para las y los estudiosos del Nuevo Testamento es importante resaltar el hecho que la apocalíptica judaica y cristiana fue

clasificada como tal en los tiempos modernos bajo el análisis de la literatura y la historia de las religiones. Entonces, nuestra clasificación es académica y sujeta a todos los problemas que tales clasificaciones presentan: parcialidad y prejuicios. Con todo, es posible encontrar una serie de características que son compartidas por la mayoría de los escritos apocalípticos.

Las siguientes características se identifican como teológicas:

- **La esperanza en el triunfo de Dios.**[19] La apocalíptica profetiza catástrofes, pero tiene la esperanza que Dios va a intervenir destruyendo el mundo maligno y estableciendo un mundo nuevo y mejor. Este pensamiento tiene sus raíces en la profecía, pues en el libro de Isaías 66.22ss ya tenemos la idea del nuevo cielo y la nueva tierra. Los tormentos y el juicio de Dios sobre sus enemigos y la salvación para los fieles es un hecho más allá de las dudas, para los apocalípticos. La intervención poderosa de Dios llega después de un tiempo de sufrimiento y confusión. Ella es esperada como el nacimiento de una nueva edad, como un conflicto militar, como una catástrofe cósmica y muchas veces como una combinación de todas. La intervención divina establece la nueva edad, donde el remanente judío y los gentiles convertidos son bendecidos.

- **Cuando la línea de esta historia termina, se inicia la nueva edad.** Las dos edades, que el *Nuevo Diccionario Bíblico* presenta como un dualismo, tienen que ver con el concepto de la historia. Para la cultura hebraica la historia es linear y no cíclica, es decir, tiene un desarrollo y no se repite sobre sí misma. De repente una dificultad se presenta, tenemos en algún momento dos historias simultáneas, creando así un dualismo, contra el concepto de las dos edades viniendo una después de la otra. Aceptando la posibilidad de tener dos historias, como el autor explica, tendríamos: la edad establecida por la venida del reino de Dios y la edad presente u orden histórico que subsisten en forma paralela. Según el pensamiento del Nuevo Testamento y en el esquema de la apocalíptica, las dos edades no van paralelas, pues la una viene para sustituir a la otra.

▸ **Pesimismo y optimismo.** La apocalíptica tiene aspectos contradictorios mezclados; presenta como simultáneos el pesimismo y la esperanza, el primero cuando se considera la situación humana y la segunda cuando se piensa en el poder de Dios. La presente edad caduca está cada vez peor; es dominada por Satanás y los poderes malignos. Es un tiempo de dolencias, tristeza y dolor. Sería posible afirmar que no hay en ella lugar para la esperanza. Para Morris la apocalíptica ya no valora los esfuerzos del ser humano para la creación de un mundo mejor y justo.[20] La edad nueva es justa: consiste de los cielos nuevos y la tierra nueva, es la nueva Jerusalén donde el dolor, la tristeza, la maldad y la injusticia no tendrán poder, ni tampoco su jefe maligno.[21]

▸ **El fin está próximo.** El tiempo de sufrimiento para las personas justas está terminando, la oración de las y los escogidos es que termine la presente situación. La salvación para el remanente y la condenación para las personas injustas vienen de parte de Dios. Este tipo de esperanza anima a las y los creyentes a vivir y practicar la justicia, pues los opresores van a ser castigados por Dios. Esta manera de entender la responsabilidad de los escogidos podría cambiar la comprensión del mundo y la acción humana en él, pues, dada la cercanía del juicio de Dios, no llevaría a la alienación sino más bien a la liberación.

▸ **Determinismo.** Tenemos dos interpretaciones de la forma en que la apocalíptica ha entendido el determinismo. a) Para unos significa que todo está en las manos de Dios y que el fin de la vieja edad no puede adelantarse por actos humanos. b) Por otra parte Morris afirma como positivo el hecho de que el determinismo no siempre producía una actitud derrotista dentro del pueblo, pues también creían que la maldad no podía triunfar para siempre, pues Dios es el Señor. El mensaje apocalíptico fue de mucho valor para las personas justas que entendían que su sufrimiento iba a terminar y que tendrían la oportunidad de ver el castigo de los injustos.[22] La apocalíptica puede alienar o dar esperanza según el énfasis de cada intérprete.

▸ **El fin con dimensiones cósmicas y supernaturales.** Las revelaciones apocalípticas sobre el fin y los sufrimientos antes del fin no se limitaban al pueblo de Israel y a su tierra, pues tenían como horizonte al mundo entero, los cielos y la tierra toda. Los diferentes Apocalipsis muestran un fuerte nacionalismo judaico en que Dios actúa para salvar al pueblo y castigar a sus explotadores, pero también va más allá del mundo judío para afectar la humanidad entera, aun incluyendo el universo. (I Enoc 6-11.16. 21.54-56).

▸ **La absoluta soberanía de Dios.** Para la apocalíptica, Dios siempre tiene el control total de la situación. La historia humana entera, sus aspectos buenos y malos, se desenvuelve en la dirección de los propósitos previstos por Dios. Es Dios quien introduce la nueva edad y a través de su actuación la lleva al final propuesto.

Podemos concluir esta parte afirmando que la apocalíptica fue una fuerza generadora de esperanza para las personas y los pueblos oprimidos, animándolos a luchar y permanecer fieles durante los tiempos de opresión, ya que saben que Dios tiene control de la historia. Podían estar convencidos que la injusticia va a ser castigada porque Dios es justo. Podríamos considerar que la apocalíptica fue como una fuerza subversiva que bajo la opresión actuó en forma muchas veces secreta y daba un mensaje de esperanza para las personas que sufrían. Interpretar que el pesimismo o el determinismo le robaba a las personas su voluntad de luchar es un error o una interpretación descontextualizada de la apocalíptica, pues en este caso el pesimismo se mezclaba con el optimismo y la esperanza.

3. Frases y pasajes apocalípticos en los Sinópticos

Cuando comenzamos a leer los sinópticos desde la perspectiva de la apocalíptica, entramos en un campo muy disputado. Encontramos dentro de la enseñanza de Jesús y de los evangelios

características claramente apocalípticas que fueron aceptadas y enseñadas como cristianas: el fin del mundo, la resurrección, la recompensa de los fieles, el castigo por fuego, etc. De los artículos publicados por la Editora Sinodal,[23] "Os inicios da teología Cristã" de Ernest Käsemann y "Seria o Apocalipcismo a Matriz da Teologia Cristã?" de Rudolf Bultmann luchan con el problema de la influencia de la apocalíptica sobre los escritos cristianos. Para Käsemann es clara la influencia. Dice:

> *La verdad debe ser que Jesús partió, sin duda, del mensaje de cuño apocalíptico de Juan Bautista. Su propia predicación no estaba, sin embargo, determinada constructivamente por el apocalipticismo, pero, sí, proclamaba la cercanía del Dios próximo.*[24]

En la argumentación de Käsemann podemos ver su aceptación de que la influencia de "la apocalíptica" sobre Jesús y los autores del Nuevo Testamento es clara. Con todo, lo que definimos aquí como apocalíptica no encuadra bien dentro del marco presentado por Käsemann. Por otro lado, Bultmann no está de acuerdo con su alumno Käsemann, pues para él mucho de lo que Käsemann llama apocalíptica podría llamarse, más bien, escatología.[25]

Juan Bautista, el profeta del arrepentimiento y juicio, es considerado por Käsemann como uno de los elementos que influenciaron a Jesús. Juan tiene el mensaje, el vocabulario y el simbolismo del entorno apocalíptico. Haciendo un análisis breve del mensaje y ministerio del Bautista (Mateo 3.1-12; Lucas 3.1-9) podemos ver:

Mateo 3.2	"...porque el reino de los cielos se ha acercado"
3.7	"...huir de la ira venidera?"
3.10	La idea del juicio con fuego. ... "echado en el fuego".

Para Dunn[26] la idea del fuego viene de la apocalíptica; es lo que purifica a la persona creyente y destruye a la persona no creyente. El pesimismo y el optimismo están presentes. La sociedad está

llena de maldad en todos sus estratos, incluso los militares y los religiosos. Pero aún existe la esperanza. El arrepentimiento y el cumplimiento de la ley pueden cambiar la situación.

Dunn presenta cinco temas para caracterizar la influencia apocalíptica en el ministerio de Jesús:

- El uso de la idea de las dos edades.
- El juicio escatológico como parte de los acontecimientos del final de los tiempos.
- La proximidad del fin. Mucho de la predicación de Jesús versa sobre el fin y muestra mostrando que éste llegaría durante la vida de sus discípulos.
- Las visiones y eventos sobrenaturales.
- El uso de la figura del Reino de Dios.[27]

Para Dunn el concepto pesimista del mundo (tema del Bautista) es sobrepasado por la idea del futuro victorioso (tema de Jesús).

Pretendemos seleccionar aquí una serie de temas y textos que pueden ayudar a aclarar la influencia apocalíptica en el ministerio de Jesús. Los temas a ser estudiados son tres: el Hijo del hombre, las dos edades y el juicio escatológico.

3.1 El Hijo del hombre

En nuestra opinión el tema que más sobresale como influencia de la apocalíptica en el ministerio de Jesús es el uso, para sí, del título “Hijo del hombre”. Este título se encuentra 81 veces en el NT, 69 de ellas en los Evangelios y, con la excepción de Lucas 27.7 y Juan 12.34, todas están en boca de Jesús. El título se encuentra en todos los extractos de la tradición literaria del NT, en Marcos, en Q y en el material único de Lucas y Mateo. El título “Hijo del hombre” es usado por Jesús para hablar de su ministerio terreno, de su misión como siervo sufriente y como juez futuro. Nuestro interés está en el uso de este título como juez futuro.

Marcos 14.62: "Yo soy; y veréis el Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo." La relación de este texto con Daniel 7 es marcada, aunque tiene algunas diferencias. En Marcos el Hijo del hombre está "sentado a la diestra del poder de Dios" pero en Daniel "con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que vino hasta el Anciano de días ..." (v. 13). Sin forzar mucho el texto se puede afirmar que la llegada del Hijo de hombre es para juicio y para comenzar una nueva edad, dos temas claramente apocalípticos.

Mateo 19.28: "De cierto os digo que en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido también os sentaréis sobre doce tronos, para juzgar las doce tribus de Israel." La palabra griega que es traducida como regeneración en este texto, tendría la idea de la creación del nuevo mundo. La influencia de la apocalíptica aquí se muestra en el hecho que las personas fieles estarían en la capacidad de juzgar.

3.2 Las dos edades

En el análisis de los dichos de Jesús vamos a buscar aquellos que son semejantes, directa o indirectamente con textos e ideas de la apocalíptica. El lenguaje de las dos edades es una de las características marcadas dentro de la apocalíptica. La presente edad donde la autoridad de Dios es usurpada por los poderes malignos es bien diferente de la edad venidera donde Dios será el único gobernante y su voluntad perfecta será hecha.

4 Esdras 7.7:[28] "Y ahora puedo ver la llegada de la edad que va a traer contentamiento para unos pocos y tormento para muchos" También en el v. 18 dice: "Por está causa el Altísimo creó no una, sino dos edades".

2 Baruc 83.5: "Porque el fin de los tiempos y las estaciones todo cuanto tienen, con certeza pasará. La consumación de la edad mostrará el gran poder del Rey cuando todo venga a ser juzgado".

En los Sinópticos se relatan dichos de Jesús fácilmente reconocidos como apocalípticos, en términos relacionados con las dos edades:

Mateo12.32: Si alguien dice palabra contra el Hijo del Hombre, a él le será perdonada; cualquiera que hable contra el Espíritu Santo no le será perdonada ni en esta edad ni en la futura. (Traducción propia). Desde luego, aquí resalta que Jesús está usando el concepto de las dos edades.

Marcos 10.30: "Que no reciba cien veces más ahora en este tiempo; casas, hermanos, hermanas, madres, hijos, y tierras, con persecuciones; y en el siglo venidero la vida eterna". Aquí se enfatiza el hecho de perder en el tiempo presente y recibir en la edad venidera. Distingue entre las dos edades, la presente y la venidera.

Otros textos con el mismo lenguaje son Marcos 11.14, Mateo 13.39 y Lucas 16.8.

El tema del Reino de Dios o el Reino de los Cielos podría ser aceptado como una variante del tema de las dos edades, puesto que el reino es un elemento nuevo que entra en la historia y sus características crean un enfrentamiento con la presente edad. Creer en el evangelio es reconocer y acoger a Dios que viene a instalar su Reino. El Reino es el contenido del evangelio de Dios proclamado por Jesús: El tiempo "se cumple" con la proximidad del Reino: esa buena nueva es un llamado a la conversión y la fe (Mr 1.15). Para Marcos, el Reino de Dios es una fuerza secreta e irresistible que, a partir de iniciaciones modestas, experimenta un crecimiento garantizado hasta su establecimiento definitivo.

El tema del Reino es central no meramente para Marcos sino también para Mateo y Lucas. Propongo el estudio siguiente, que usa el abordaje del profesor J.G.D. Dunn.[29] El concepto del Reino de Dios es fundamental para la iglesia y el mundo y es primordial en la teología porque también fue central en la predicación de Jesús. Los evangelios destacan el hecho que Jesús predicó el Reino

(Mc. 1.15; Mt. 4.17; Lc. 4.43; Juan 3.3. También los discípulos predicaron el Reino (Mc. 10.7; Lc. 9.2). Las parábolas (Mt. 13) y los milagros de curaciones y sanidades (Mt. 12.28; Lc. 11.20) y las biena-venturanzas tienen como base este tema.

Para Dunn surgen al respecto tres preguntas:

- ¿Que es el Reino?
- ¿Cuando llegará el Reino?
- ¿Donde está el Reino?

La primera pregunta "¿Qué es el Reino?", nos coloca en Palestina durante el primer siglo, pues Jesús no explicó el significado de la frase "el Reino de Dios" (que Mateo escribe como Reino de los Cielos). Esta falta de explicación indica que el significado era familiar, conocido y evidente para el pueblo o que quizá en forma deliberada Jesús dejó el concepto abierto por el carácter dinámico del reino.

La frase tiene un significado dinámico en la lengua aramea. La idea del Reino era más importante que el hecho de reinar (Is. 24.23). El AT usa frases similares como "la gloria de Dios", el Espíritu del Señor", y "la sabiduría de Dios". El Reino de Dios no es una organización humana, el Reino está mas allá de nuestro poder. No podemos controlarlo o reducirlo, porque el Reino es una realidad trascendente. El Reino es Dios mismo gobernando sobre lo que le pertenece.

La segunda pregunta "¿Cuándo llegará el Reino?" nos señala el hecho de que el tiempo del Reino de Dios es futuro, pero a la vez está presente en Jesús y en su ministerio. El Padre Nuestro implica que el Reino no está aquí pero al mismo tiempo, Mateo 12.28 insiste en que el Reino si está presente. Jesús ni colocó el Reino de Dios en la frontera de los asuntos humanos, ni como idéntico al mundo. El Reino estaba activo en Jesús y su ministerio, y el poder del Reino puede ser experimentado a través de Jesús. El mismo Dios que reina sobre la historia estaba activo en y a través de la historia de Jesús.

En cuanto a la tercera pregunta "¿Dónde está el Reino?", después de 2.000 años de historia aún no tenemos una respuesta completa, pero ya tenemos parte de ella. Según los evangelios sinópticos, el Reino siempre tuvo un elemento de sorpresa (Lc. 6.20). El Reino está con las y los pobres y aquel o aquella que es el o la menor en el Reino es mayor que Juan Bautista (Mt. 11.11). Las personas que no reciben el Reino como niños y niñas no pueden entrar en el (Mc. 10.14). El Reino está abierto para las peores personas, consideradas o catalogadas así dentro de la sociedad (Mt. 21.31). Según Marcos 4.26-29 el Reino desarrolla un proceso completo, tiene inicio, crecimiento y fruto, donde la cooperación es necesaria para el crecimiento. El Reino se caracteriza por elementos simples, casi nada es espectacular.

El Reino cambia los valores del mundo y de la sociedad. Los evangelios muestran que el Reino requiere una respuesta (Mt. 1.15; 18.3; 6.33; Mc. 9.47; 10.23) porque no es posible permanecer neutro frente a las exigencias del Reino. El Reino demanda preparación y acciones decisivas (Mt. 25.1-12; 13.44-46; Lc. 9.62). Puede ser motivo para salir de la familia y del hogar (Lc. 18.29), el Reino es perdón (Mt. 18.25-35). El poder del Rey quiebra las situaciones humanas que no parecen tener solución. Toda la enseñanza sobre el Reino espera nuestra respuesta, el poder del Reino está operando en y a través de las situaciones diarias de los seres humanos. Necesitamos de la sabiduría de Dios para permanecer vigilantes y reconocer la acción divina, para aguardar su tiempo y en particular para actuar. De forma clara la dinámica del reino lleva a las personas a actuar y no sólo a esperar en forma pasiva. De esta manera la apocalíptica es mas fuerza y poder que alienación.

Tentaciones:

- Apropiarnos del Reino como nuestro, pensando que de alguna manera tenemos poder para controlarlo y darlo o quitarlo según nuestro capricho.

- No colaborar con el Reino, especialmente cuando Dios se toma la libertad de actuar fuera de nuestro parámetros.

Jesús rechaza establecer un programa social, pero sus parábolas y otros dichos presentan desafíos a las prácticas opresivas del mundo, sean sociales, religiosas o políticas.

Mateo 6.10: "Venga tu reino". Esta fue probablemente una de las oraciones mas comunes dentro de la Iglesia y se mantiene en el culto cristiano.

La idea de sufrir antes del fin, que se encuentra en la apocalíptica, pasó en forma casi completa a las iglesias nacientes. La nueva edad sólo llega después de un tiempo de sufrimiento. Esta idea se encuentra en el Antiguo Testamento y la apocalíptica usa variaciones del mismo tema.

2 Baruc 25.4ss: "Cuando el asombro domine los habitantes de la tierra, caerán en muchas tribulaciones y otra vez caerán en grandes tormentos y cuando esto acabe ellos pensarán el por qué de tanta tribulación, por qué el poderoso ya no recuerda la tierra, y cuando abandonen la esperanza, entonces el tiempo estará completo."

Salmos de Salomón 17.5: "Con vara de hierro quebrará en pedazos toda su sustancia, destruirá las naciones sin Dios con la palabra de su boca."

3.3 El juicio escatológico

En los sinópticos Jesús muestra que los eventos del fin aparecerán después de un tiempo de sufrimiento y tribulación que Dunn denomina el juicio escatológico.[30]

Marcos 9.49: "Pues todos serán salados con fuego, y todo sacrificio será salado con sal." Igualmente, Lucas 12.49 tiene la idea de la purificación y castigo través del fuego. "Fuego vine a echar en la tierra; y qué quiero, si ya se ha encendido?"

Después del sufrimiento o tribulación el fin llegaría en corto plazo:

Marcos 1.15: "...El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentios, y creed en el evangelio".

Mateo 10.7: "Y yendo predicad, diciendo: El reino de los cielos se ha acercado".

Mateo 24.15-28, junto con los pasajes paralelos, da una lista pormenorizada de los acontecimientos que caracterizan la gran tribulación: v.16 huir para los montes; v.17 abandonar las posesiones; v.19 sufrir por causa de la familia (las mujeres embarazadas y con hijos); v.21 padecer la mayor tribulación del mundo; v.23 experimentar confusión cristológica; v.24 distinguir falsos cristos y profetas. Como clímax (v.27) vendrá el Hijo del hombre como un relámpago.

Según algunos de los textos Jesús predica que el fin llegaría durante su propia generacion:

Marcos 9.1: "También les dijo: De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder".

Marcos 13.30: "De cierto os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca."

También dentro de las parábolas se encuentra el concepto de crisis y urgencia. En Marcos 13.28ss, la parábola de la higuera, se encuentran los siguientes temas: el fin viene precedido por algunas señales que se esperaban fueran claras para las personas que estaban esperando (v. 28); durante esta generación (v. 30); no se sabe el tiempo exacto (v. 32); el fin llega en forma inesperada (v. 36). En Mateo 24.45-51, la parábola del buen siervo y del malo, encontramos que el Señor vendrá en el día y en la hora que nadie espera.

Entre las características de la apocalíptica ya resaltamos el aspecto de visiones y catástrofes cósmicas. Durante el ministerio de Jesús él confiesa haber visto a Satanás cayendo como relámpago del cielo (Lucas 10.18). Además, en la experiencia de ser bautizado en el Jordán (Marcos 1.10ss) la imagen del "cielo abierto" que Jesús vio es claramente apocalíptica. En Mateo 4.1-11 y Lucas 4.1-12 hallamos la narrativa de la tentación de Cristo en que ve a Satanás y lucha con él.

Algunas ideas sobre el conocido y comentado capítulo 13 de Marcos pueden ampliar nuestra comprensión de la influencia de la apocalíptica sobre Jesús o por lo menos de la manera en que sus seguidores y seguidoras lo entendieron.

Bultmann llama este pasaje "el apocalipsis sinóptico",[31] dividiendo su estructura así:

13.7s; 14-22; 24.27	-de la apocalíptica de su tiempo
5.5; 9-11; 13a y 23	-adiciones cortas para incluir elementos cristianos y de esta manera cristianizar el mensaje apocalíptico.

Bultmann resalta:[32]

- Que la apocalíptica judía es tomada y transformada en dichos de Jesús, identificando el Mesías y el Hijo del hombre con Jesús.

- Que la redacción introdujo:
  La persona de Jesús (5s; 9; 13a; 23)
  La misión y persecución de la iglesia (9-11; 13a)
  Los eventos históricos son profetizados (5s).

Existe consenso en que el texto es una combinación de afirmaciones apocalípticas, incluyendo datos sobre el Jesús histórico y profecías sobre persecuciones futuras. Hay discusión respecto a si la combinación fue hecha por Jesús mismo, como parece ser la intención del autor, o si fue hecha por el propio escritor o escritores

y redactores.[33] En esta parte pretendemos resaltar dos perspectivas del texto: su conexión con la apocalíptica y su significado.

En cuanto a su conexión con la apocalíptica, estudiaremos los siguientes textos:

- **"La abominación desoladora" – Marcos 13.14:**

"Pero cuando veáis la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel, puesta donde no debe estar (el que lee, entienda), entonces los que estén en Judea huyan a los montes." Daniel 9.27: "...Después con la muchedumbre de las abominaciones vendrá el desolador...." Dn. 11.31: " Y se levantarán de su parte tropas que profanarán el santuario y la fortaleza, y quitarán el continuo sacrificio, y pondrán la abominación desoladora." Dn. 12.11: "Y desde el tiempo que sea quitado el continuo sacrificio hasta la abominación desoladora...".

- **La gran tribulación – Marcos 13.19:**

"Porque aquellos días serán de tribulación cual nunca ha habido desde el principio de la creación que Dios creó, hasta este tiempo, ni la habrá " Daniel 12.1: "Y será tiempo de angustia, cual nunca fue desde que hubo gente hasta entonces..."

- **Hijo del hombre – Marcos 13.26:**

"Entonces verán al Hijo del hombre que vendrá en las nubes con gran poder y gloria." Daniel 7.13: "...y con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre,...."

- **¿Cuándo? – Marcos 13.4:**

"Dinos ¿cuándo serán estas cosas? ¿Y que señal habrá cuando todas estas cosas hayan de cumplirse?". Daniel 12.6: "Cuándo será el fin de estas maravillas?"

- **Catástrofe cósmica – Marcos 13.24-27.24:**

"Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor y las estrellas caerán del cielo, y las potencias que están en los cielos serán conmovidas." Amos 8.9: "Acontecerá en aquel día, dice el Señor que haré que se

ponga el sol a medio día y cubriré de tinieblas la tierra en el día claro."

En cuanto a su significado, podemos resaltar los siguientes asuntos:

- Para Marcos 13 el fin está próximo, pues muchas de las señales ya están cumplidas, por ejemplo tribulación y persecución. La crisis presentada entre el conquistador y los conquistados está presente en un clima de revuelta en Palestina. Si el evangelio fue escrito alrededor de los años 60, las condiciones que llevaron a la revuelta del 66 d.C. se estaban gestando.

- La división interna de la comunidad judía fue muy fuerte durante el periodo entre 66-70 d.C, donde algunos grupos sociales apoyaron el imperio y fueron recompensados – Josefo es un bueno ejemplo. En cuanto otros luchan contra el imperio y contra los grupos que lo apoyaban – como los zelotes – quienes luchan contra todos y finalmente son derrotados.

- Marcos 13 relaciona toda la expectativa apocalíptica con Jesús quien, a su vez, advirtió sobre la tentación y el engaño presentado por falsos mesías y profetas. Jesús, como Hijo del hombre, es quien vendrá en el fin con los ángeles del cielo.

- Una nota de cuidado es colocada para evitar la esperanza entusiasmada, que esperaba la llegada del Señor para el día siguiente, pues el fin está cerca, pero nadie tiene certeza absoluta sobre el tiempo cuando llegará.

Conclusión

Nos parece que la apocalíptica tiene sus raíces en la profecía hebrea y que el cristianismo tomó mucho de ella. Puede ser que

algunas de las doctrinas que más nos gustan vengan de un trasfondo apocalíptico. No tenemos dudas sobre el uso de la apocalíptica por parte de Jesús y sus seguidores o por lo menos en aquellas comunidades donde los evangelios nacieron y fueron redactados. El hecho esta claro, lo que aun queda por aclarar es si la apocalíptica nos lleva a crear una dependencia de Dios al extremo que induce a las personas a no hacer nada en los tiempos de crisis y catástrofes. O, por lo contrario, si buen entendimiento de la apocalíptica puede capacitar a las personas a esperar y luchar por el mundo venidero, pues somos el remanente santo y escogido por Dios para dar testimonio y para gozar del triunfo de la justicia y quizás del cumplimiento del juicio.

Notas

1 BAUER, Walter, *A Greek-English Lexicon Of The New Testament and other Christian Literature.* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958).
2 PIÑERO, Antonio, (Ed.) . *Orígenes del Cristianismo.* Antecedentes y primeros pasos. (Cordoba: Ediciones El Almendro,1991). p. 195. El autor hace una crítica al artículo de Käsemann titulado "Los comienzos de la Teología Cristiana" donde interpreta siguiendo la linea de Bultmann que la apocalíptica de Käsemann es mas escatología que apocalíptica. El autor está correcto cuando dice que Käsemann escribe sobre apocalíptica sin definirla y muy influenciado por su propio marco de pensamiento.
3 (Barcelona: Ediciones Certeza. 1991)
4 MORRIS, Leon. *Apocalyptic.* (Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1972), p. 26.
5 *Ibid.,* p. 41.
6 SOTELO, Daniel. "Origem da Apocalíptica", en *Apocalíptica,* IMS – Cadernos de Pós-Graduação. (São Bernardo do Campo: IMES, 1983), pp. 17-18.
7 MORRIS, *op. cit.,* p. 30.
8 ROWLEY, H. H. *A importância da Literatura Apocalíptica.* (São Paulo: Paulinas, 1980), p. 42.
9 MORRIS, *op. cit.,* p. 30.
10 HANSON, Paul. "Apocalypses and Apocalypticism". *The Anchor Bible Dictionary.* (New York: Doubleday, 1992).
11 SOTELO, *op. cit.,* p. 18.
12 COLLINS, John. "Early Jewish Apoclypticism", en *Anchor Bible Dictionary.* (New York: Doubleday. 1992)
13 En diferentes épocas, diferentes grupos reclamaron el título y privilegio de ser el remamente santo, por ejemplo: los hasidín, los fariseos, los esenios y otros.
14 COLLINS, *op. cit.*
15 VILLANUEVA, Carlos. "Características de la Literatura Apocalíptica " en *Revista Bíblica.* Año 54, Nueva Epoca, N. 48.
16 CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia da Biblia: Teología e Filosofia.* (São Paulo: Candeia, 1991).
17 DUNN, Janes. *Unitiy and Diversity in the New Testanent.* (London:SCM Press, 1990), pp. 310ss.
18 MORRIS, *op. cit..,* pp. 20-23.
19 *Ibid.,* p. 41; DUNN, *op. cit.,* p. 315; DOUGLAS, J.D. *O Novo Nuevo Dicionário da Biblia.* Trad. por João Bentes. (São Paulo: Vida Nueva, 1995). Las características teológicas van a ser explicadas usando estos tres autores como fuentes principales.

20 MORRIS, *op. cit.*, pp. 38s.
21 DUNN, *op.cit..*, pp. 312ss
22 MORRIS, *op, cit.*, p. 46
23 *Apocalipsismo.* (São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983), pp. 231-254 y 255-261.
24 *Ibid.*, p. 249.
25 *Ibid.*, p. 255.
26 *Op. cit.*, pp. 317ss
27 DUNN, *op. cit.*, pp. 319-323.
28 Las citas de la apocalíptica son tomadas de BARRETT, C.K. *The New Testament Background: Selected Documents.* San Francisco: Harper& Row, 1987. Las versiones de los libros de Enoc en portugués en *Apócrifos: Los proscritos de la biblia.* Compilados por Marie Elena de Oliveira CCA. (São Paulo: Editora Mercuryo, 1989) y el *Libro de Enoch.* Tradución de Márcio Pugliesi y Norberto De Paula Lima. (São Paulo: Hemus Editora Limitada,1982).
29 *The Kingdom of God and North-East England.* (London: SCM, 1986), pp. 15ss.
30 *Ibid.*, p. 319.
31 BULTMANN, Rudolf. *History of the Synoptic Tradition.* (New York: Harper & Row, 1968), p.122.
32 *Ibid.*Uno de los problemas para estudiar y aceptar a Bultmann son sus afirmaciones de carácter absoluto sobre la estructura y formación de los textos.
33 BULTMANN, *History...*, p. 122; MYERS, Ched. *Binding the Strong Man.* A political reading of Marks's History of Jesús. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), p. 325; BELO, Fernando. *LA Materialistic Reading of the Gospel of Mark.* Maryknoll, (NY: Orbis Books, 1981), p. 196; ROBERSTON, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testanent.* Vol. 1. (Nashville, TN: Broadman, 1930), p.374; HULLIT GLOER, W. *Eschatology and the New Testament.* (Massachussets: Hendrickson, 1988), p. 2; DUNN, *op. cit.*, p. 328; SAND, *op. cit.*, p. 226.

Jardines, sueños y enigmas
(Interpretación apocalíptica de Daniel según Thomas Müntzer)

*Jaime Adrián Prieto Valladares**

Introducción

El sermón ante los príncipes de Sajonia[1] pronunciado por el pastor Thomas Müntzer[2] en el castillo de Allstedt, Alemania, en la mañana del 13 de julio de 1524, se constituye en una de las interpretaciones más controversiales de la Reforma Protestante. El texto base para la exégesis de Müntzer es el segundo capítulo del libro apocalíptico de Daniel. Los panfletos de reformadores como Lutero, Melanchthon, y Johan Agrícola[3] contra Müntzer llevaron, desde entonces, a teólogos e historiadores a descalificar a priori el pensamiento de Müntzer, sin que se hiciese un análisis profundo de su pensamiento teológico.

Pero el lector minucioso podrá detectar que el sermón de Müntzer[4] está estructurado en cuatro secciones y fundamentado en una sólida

---

* El doctor Jaime Prieto, costarricense. es profesor de la Escuela de Ciencias Teológicas y Pastorales de la UBL.

base bíblica. Lejos de ser una lectura apocalíptica superficial de los sucesos que habrían de acontecer en aquellos tiempos de tanta incertidumbre religiosa, económica y social, la predicación de Thomas Müntzer -rica en parábolas y símbolos- nos presenta:

a) la creación y la humanidad como el viñedo de Dios pisoteado por la corrupción de la cristiandad medieval,

b) las profecías, visiones y sueños como un medio de comunicación divina para discernir el mal y el bien,

c) las características de la verdadera profecía de Dios que nace en el abismo del alma de los escogidos por Dios, y

d) el significado del libro de Daniel para los príncipes de Sajonia.

El objetivo central de este artículo es dar a conocer críticamente los elementos centrales de esa reflexión teológica de Müntzer que hoy, 475 años después y al umbral de un nuevo milenio, sigue constituyendo un texto clave para entender los grandes debates teológicos desencadenados en el contexto histórico de la Reforma Protestante y la Gran Guerra Campesina en la Europa Central del siglo XVI.

I. El viñedo de Dios y la decadencia de la cristiandad

Después de anunciar que su sermón estará basado en la exégesis del segundo capítulo del profeta Daniel, Müntzer toma el canto al jardín de uvas utilizado por el profeta Isaías (5.1 y ss), como primer símbolo para señalar el paralelismo existente entre la injusta relación de Jerusalén y Judá para con Dios, y la corrupción de la iglesia medieval. En este capítulo de Isaías, al igual que el Salmo 80.9-14, Israel es visto como la viña que con tanto cariño y amor fue plantada, cuidada, abonada y cercada por Dios, pero que al llegar el tiempo de la cosecha, en lugar de producir buenas uvas, dio uvas agrias.

De igual manera Müntzer, ubicándose en el movimiento reformador que propulsaba una renovación eclesial y un nuevo orden del mundo[5], consideraba que la iglesia de su tiempo estaba llena de frailes holgazanes y negligentes, de lobos rapaces que destruían al rebaño de Dios, así como las bestias y los puercos monteses que pisotearon el jardín de uvas plantado por Dios.

Junto a ese canto antiguotestamentario, Müntzer cita también la parábola del sembrador narrada por Jesús en los Evangelios de Marcos 4.26-29 y Lucas 8.5-15, para señalar que Cristo, sus apóstoles y profetas iniciaron una cristiandad recta y pura, sembrando la semilla preciosa en los corazones de los escogidos. Aquí el alma, el corazón de las criaturas es visto como el jardín cultivado por Dios para sembrar en ella la semilla del Evangelio. Pero la realidad era que la cristiandad se había corrompido y desde su propio interior surgía el dragón, la fiera y los falsos profetas cuyos espíritus inmundos reunían a los reyes de la tierra para la batalla contra Dios (Apocalipsis 16.13).

En esta primera parte se relaciona a Jesucristo con la piedra que en el sueño del Rey Nabucodonosor va a golpear la estatua y derrumbar los reinos terrenales en ella representados. Dicho de otro modo, en su exégesis de Daniel capítulo 2, Müntzer procura incorporar la figura novotestamentaria de Jesús como "piedra angular" desechada por los constructores. De ahí su énfasis en señalar el carácter histórico de Jesús, que naciendo en tiempo de esclavitud bajo el imperio romano, fue relegado en su nacimiento a un establo y luego fue rechazado por los escribas hasta sufrir la muerte. Su mensaje tiene una profunda crítica a las concepciones cristológicas de la iglesia medieval, que habían reducido la persona de Jesucristo a bellas imágenes del niñito naciendo en el pesebre, para justificar sus prácticas idolátricas. ¡Siendo Cristo la "piedra angular" no era posible que fuera pintado como un *menlin* (hombrecillo)! O bien, comparando la sociedad de su tiempo como el viñedo de la parábola, no era posible que Jesucristo fuese visto simplemente como un "espantapájaros" en medio de los siembros, sin vida y movido por el viento.

La interpretación de Daniel que pronunciara Jesús en su predicación escatológica de Mateo 24.15, refiriéndose a la "abominación desoladora", era vista por Müntzer como las prácticas idolátricas del clero y los frailes de su tiempo, quienes como los ladrones y asesinos, habían robado abiertamente la voz de Cristo a las ovejas (Juan 10). La sensibilidad profética de Müntzer se había agudizado por los ideales taboritas y la influencia de los profetas de Zwickau[6] y no podía soportar ver como los pobres campesinos eran los que sufrían los engaños religiosos, las injusticias y la glotonería de quienes habían hecho de su vientre un Dios (Filipenses 3.19).

Esta primera sección del sermón de Müntzer termina contextualizando el jardín de uvas con los campos de trigo característicos en los valles de Sajonia. El cuadro es hermoso, pero apunta hacia el juicio divino: la apariencia de los impíos descritos en el Salmo 37, es descrita "bella y engañosa", como una flor de color azul encendido que crecía entre las doradas espigas de los trigales; pero que en tiempo de siega, la sabiduría de Dios descubría el engaño; y una vez recogido el trigo, la flor con su aparente belleza era lanzada a las ardientes llamas del fuego para ser consumida. De igual manera, Müntzer anunciaba que la maldad de los impíos que habían corrompido la cristiandad sería castigada.

II. Las profecías como medio de discernimiento del mal y el bien

Después de haber descrito la real situación de decadencia de la cristiandad salta la pregunta: ¿Cuál es el criterio para poder examinar la "abominación desoladora" que ha menospreciado a la "piedra angular"? A esta pregunta Müntzer contesta que la única manera de poder reconocer la "abominación desoladora", es aguardando diariamente la revelación divina. Ahora bien, para hacer posible la revelación de Dios debía privar sobre todo el temor a Dios (Salmo 145. 18 ss) y no mezclar dicho temor con el que se podría tener a los seres humanos.

En un contexto de muchos temores y en medio de una ola de interpretaciones apocalípticas sobre el fin del mundo[7], Müntzer interpretaba los sucesos históricos de su tiempo en una dimensión escatológica.

Profecia sobre la gran conmoción del planeta
y la guerra de los campesinos
(Nürnberg, 1523)



Fuente: Günter Vogler, Ilustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution, DDR: Dietz Verlag Berlin, 1974, p. 205.

Una de las señales que indicaba esa dimensión era la lucha entre el mal y el bien en medio de tiempos descritos bajo I Timoteo 4.13 y II Ti 3.1 como "época peligrosa" y "días malos", cuando la gente humilde y pobre era engañada por los escribas y falsos letrados. El engaño consistía en negar que Dios continuaba -en el presente como en el pasado- revelándose a través de visiones verdaderas y de su palabra audible. Müntzer vuelve a apelar al texto bíblico de Daniel 2 para afirmar que Dios se reveló al Rey Nabucodonosor y éste, a pesar de ser un terrible tirano y un azote para el pueblo de Israel, pudo conocer a través del profeta Daniel cosas que habrían de suceder muchos años después.

Para poder ser un verdadero intérprete de la revelación divina se requiere que el profeta tenga *gemeynschafft* (comunidad) con el cielo. Ese era el motivo por el cual, según Müntzer, los magos y escribas de Nabucodonosor no podían dar a conocer al rey su sueño y mucho menos interpretarlo. Contextualizando el texto de Daniel, Müntzer consideraba que clérigos y teólogos eruditos que acompañaban y aconsejaban a los príncipes de las diversas regiones alemanas jugaban un rol similar a los adivinos de Nabucodonosor. Ellos negaban esta experiencia de la revelación divina. Por ello, refiriéndose a ellos, dice claramente a los príncipes en su sermón: "Esos escribas son los adivinos que niegan públicamente la revelación divina y así interfieren con el Espíritu Santo. Quieren instruir a todo el mundo. Los que no están de acuerdo con su inexperimentado entendimiento, lo tienen que atribuir inmediatamente al demonio. Y, mientras tanto, no están siquiera seguros de su propia salvación, lo que debería ser necesario (Ro. 8.14 y ss). Pueden pronunciar bellos discursos sobre la fe y destilar una fe ebria a las pobres conciencias confundidas."[6]

Ya fuese que Müntzer se refiriese a los monjes que supuestamente habían recibido revelaciones en centros de peregrinación o a la autoridad de que sumía la Iglesia Católica para afirmar un desarrollo doctrinal sin fundamento bíblico, consideraba en todo caso que esos sueños provenían del diablo, pues dichas personas estaban en pecado delante de toda la sociedad, diciendo a lo malo bueno y a lo bueno malo (Isaías 5.20). Al no tener la

experiencia del advenimiento del Espíritu Santo, dichas personas no podían separar el bien del mal.

III. Revelaciones de Dios que surgen del abismo del alma

Los textos claves del profeta Daniel que se utilizan en esta sección se encuentran también en el capítulo dos y en cap. 10 (v. 2 y/o 12) y tienen que ver directamente con la revelación directa de Dios a Daniel, aclarando los misterios del sueño de Nabucodonosor. Esta es una de las secciones bíblico-exegéticas más densas y revela la dirección teológica de Müntzer.

El punto de partida de esta tercera sección tiene que ver con su interpretación teológica de los "elegidos de Dios", quienes recibiendo la revelación de Dios son capaces de discernir cuáles interpretaciones vienen de Dios, cuáles provienen de satanás y cuáles de los mismos seres humanos. La profunda espiritualidad mística de la *imitatio Christi* que cultivara Müntzer a través de la *Theología Deutsch*[9] está ligada a su concepción de los elegidos. En Müntzer no encontramos una especulación sobre este término para referirse a un número determinado de personas que han sido elegidas por Dios, como normalmente se ha hecho en interpretaciones literalistas de los libros apocalípticos, como el caso de los 144.000 elegidos que se habla en Apocalipsis. La utilización de este término está más ampliamente ligada a las personas que siendo elegidas por Dios, tienen una relación tan cercana con Dios que les capacita para poder entender los misterios profundos de Dios (Isaías 64.4). Son aquellas personas que, en medio de su sufrimiento en la persecución por fidelidad a Dios, están imitando y formándose a la imagen de Cristo.

La experiencia profunda con Dios no tiene que ver con el conocimiento escritural de los eruditos porque estos, citando uno y otro texto bíblico, robaban su verdadero significado; sino con el temor

que nace de la luz natural de Dios. Basando su reflexión en los hermosos textos de Juan 4.14 y de Jeremías 2.13, Müntzer indicaba que no es juntando aguas estancadas como podríamos entender la revelación de Dios, sino más bien en la contemplación profunda de Dios. Aún más, es en el total *Gelassenheit* (abandonamiento) en la voluntad de Dios que brotará la palabra divina en el corazón, en el abismo del alma humana (Salmo 119.11,110).

Müntzer diferenciaba entre la Palabra interna viva y la Palabra externa escrita transmitida históricamente. Una persona, aún habiendo devorado 100.000 Biblias, no podrá decir nada profundo de Dios si antes no ha permitido que la palabra, la luz interior de su alma, entre en armonía con el Espíritu de Dios. De esta forma puede recibir la revelación de Dios. Siguiendo los textos paulinos (I Co. 2.14 y II Co. 6.17) y el extenso capítulo 19 de los salmos, Müntzer advierte a los príncipes que el ser humano de naturaleza animal no puede percibir lo que Dios desea revelarle al alma, solamente el ser humano espiritual podrá percibir la verdad y por lo tanto podrá también discernir la verdad.

IV. El significado de la revelación de Nabucodonosor para los príncipes de Sajonia

La cuarta y última sección del sermón es mucho más amplia que las anteriores. Después de haber dejado claro: a) el estado corrupto de la cristiandad medieval, b) el rol de las profecías para poder discernir el bien del mal y c) la verdadera profecía que surge del abismo del alma; Müntzer procede a interpretar lo que a su juicio representaba la visión de Nabucodonosor para la realidad histórica de los príncipes presentes. Se podría decir que esta cuarta sección está a su vez dividida en cinco partes.

La primera parte es prácticamente un puente hermenéutico entre las tres primeras secciones y esta última sección. Müntzer

señala tres requisitos necesarios para quien desee recibir la revelación divina: a) debe apartarse de su entendimiento natural y de los placeres del mundo, porque estos son como los espinos y los cardos que ahogan la voz de Dios en el alma (Marcos 4.18 ss); b) se debe estar atento a que la interpretación de las visiones estén fundamentadas en la Santa Escritura, de lo contrario Satanás podría aprovecharse para echar a perder el bálsamo dulce del Espíritu Santo;[10] y c) la persona elegida por Dios debe estar atenta, de tal manera que la interpretación de las visiones, no sea el resultado de intereses o provocaciones humanos, sino de la voluntad divina. Los capítulos que siguen después de Daniel 2, manifiestan como Nabucodonosor a pesar de conocer lo que sucedería en adelante, se apartó de la voluntad de Dios al seguir sus propios designios y placeres.

Thomas Müntzer (1488?-1525)



Fuente: (Pintura de Christoph van Sichem, 1608), en: Günter Vogler, Thomas Müntzer, DDR: Dietz Verlag Berlin, 1989, p. 7.

La revelación de Dios a sus escogidos, a sus "amigos amados" se da precisamente en medio de graves tribulaciones. Los duros calificativos que Müntzer da a Lutero como *bruder mastschwein* (hermano cerdo engordado) y *bruder sanffteleben* (hermano vida suave), tienen la intención de indicar que eruditos de la Biblia, que llevaban una vida fácil, placentera en comidas y sin ningún tipo de sufrimiento por causa de Cristo, no podrían ser portadores de la revelación divina. La profunda espiritualidad mística del seguimiento a Jesús está ligada a su concepción de los elegidos. El elegido o la elegida, que es capaz de percibir los profundos misterios de Dios, es no solamente aquella persona que se abandona en Dios (*Gelassenheit*), sino la persona que ha aprendido a adquirir la forma de Cristo a través del sufrimiento de la persecución.

La laboriosidad de este discurso apocalíptico puede notarse al finalizar esta primera parte cuando cita el texto apocalíptico de Joel 2.28: "Y será que después de esto, derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros viejos soñarán sueños, y vuestros mancebos verán visiones." En la interpretación de este texto, Müntzer indicaba que la acción del Espíritu Santo chocaría de frente con la maldad de la cristiandad en esos últimos días, para librar al mundo de la inmundicia. Este texto bíblico, emparentado con el texto de Hechos 2.17, era la base bíblica de Müntzer para afirmar la continua revelación divina a través de sueños y visiones. Si Dios no continuase revelando en visiones y sueños también en ese contexto de la Europa medieval, ¿de qué servirían todos los sueños y visiones narrados a lo largo del Antiguo y el Nuevo Testamento y la misma promesa del derramamiento del Espíritu Santo?

En la segunda parte se inicia prácticamente la interpretación müntzeriana del texto del profeta Daniel para sus días. Revisando el significado de la terrible estatua con la que soñara el rey Nabucodonosor, consideraba que ésta representaba los diferentes imperios que se habían levantado en la historia de la humanidad, de la siguiente manera:

Reino		Características de la estatua
Primer Reino: Babilonia	→	La cabeza de oro fino
Segundo Reino: Medos y Persas	→	Pecho y brazos de plata
Tercer Reino: Griegos	→	Vientre y muslos de bronce
Cuarto Reino: Romanos	→	Piernas de hierro
Quinto Reino: Cristiandad católica medieval	→	Pies mezclados con hierro y barro cocido

La división de los períodos históricos de la humanidad, considerando los cuatro grandes imperios de Babilonia, de Media, Persia y Grecia, que dominaron el Próximo Oriente durante los siglos VI hasta II a.C., era algo común en la antigua literatura, y lo encontramos en escritores como Hesíodo (siglos VII-VIIa.C.), Polibio (109-201a.C.), Ovidio (43a.C.-28d.C.).[11] Lo interesante en la interpretación de Müntzer es su esfuerzo por reinterpretar este sueño descifrado por Daniel, considerando su contexto histórico antiguotestamentario, pasando por el Nuevo Testamento y refiriéndose por último a la realidad de la cristiandad medieval. Müntzer funde en un solo reino a los Medas y Persas para luego dar cabida al imperio Romano. Esto es fundamental en su interpretación, que es mediatizada por el Nuevo Testamento, en el sentido de señalar a Cristo como la "piedra angular" golpeando históricamente al imperio romano, a tal punto, que con el tiempo éste se derrumba. Pero a la vez, en su exégesis, la presencia actual de Cristo es vista como "piedra angular", que está golpeando la cristiandad corrupta. Igual que en el sueño de Nabucodonosor, esta va creciendo hasta formar una montaña que, según Müntzer, vendrá a ser un nuevo orden eclesial y social.

La tercera parte es un claro llamado a los príncipes para no dejarse desorientar por la hipocresía de los clérigos. Consciente de que su auditorio son los príncipes de Sajonia, Müntzer es cuidadoso en sus referencias a éstos, sin embargo les hace la advertencia de

que la piedra arrancada por la mano de Dios ha crecido y que está golpeando con tanta fuerza a la estatua que la va a desmenuzar. Su alusión es clara: los campesinos han sido capaces de mirar con mayor claridad que los mismos príncipes la realidad del resquebrajamiento de la cristiandad y el crecimiento de la piedra angular. Dado el contexto histórico de la época puede deducirse que Müntzer tiene presente la crisis que vive la cristiandad católica con el surgimiento de la Reforma Protestante y el distanciamiento de los príncipes del poder de Roma. Pero también tiene presente el levantamiento de los campesinos, de los mineros, del *gemeiner Mann*[12] (hombre común) que en escala ascendente iba aumentado en diversas partes de Europa Central para resistir las injusticias de los príncipes.

Aquí es donde Müntzer hace ver a los príncipes la necesidad de un nuevo profeta, un "nuevo Daniel" que pueda aclarecer las revelaciones de Dios para ese momento y que, como estaba escrito en Deuteronomio 20.2, debía marchar al frente del combate. Según Müntzer deben ser combatidos todos aquellos que se oponen al Evangelio, a los idólatras, a los que corrompen al mundo con sus injusticias; para ello los príncipes deben hacer uso de su espada tal y como lo indica Romanos 13.4. La función del buen gobernante según Müntzer consiste en aplicar el juicio de Dios. Retomando la figura del jardín, les demanda en primer lugar, "echar al fuego el árbol que no da fruto" (Juan 7.24). En segundo lugar, los impíos no merecen vivir cuando estorban a los justos. En tercer lugar, la espada le es otorgada al príncipe para castigar a los malos y proteger a los buenos (Ro. 13.4).

La cuarta parte es quizás el punto clave para poder descifrar la gran diferencia de pensamiento teológico entre Müntzer y Lutero sobre el rol de los magistrados, y que sin lugar a dudas no dejó de preocupar seriamente a los príncipes. Lutero reflexionaba teológicamente en términos modernos; enfatizaba Romanos 13.1, concluyendo que se debía hacer una separación entre el reino terrenal conducido por el príncipe y el reino espiritual dirigido por Cristo. La Iglesia debía someterse a Cristo, así como la sociedad debía someterse al príncipe, quien recibía la autoridad de Dios de gobernar con la espada.[13]

Müntzer, fundamentado aún en concepciones teológicas más antiguas, pensaba en términos de una teocracia, donde Dios era quien daba o quitaba el poder de los príncipes, tal y como lo manifestaba el profeta Daniel: "el Altísimo se enseñorea en el reino de los hombres, y que a quien él quisiere lo dará" (Daniel 4.25,32). El énfasis de Müntzer recae en Romanos 13.3: los magistrados o reyes eran puestos por Dios para proteger primeramente a los justos y luego para castigar a los malos, pero si ellos no cumplían con esta función Dios les quitaría la espada y la entregaría al "pueblo de los santos del Altísimo". Esta reflexión que nace en Daniel 7.26-27 muestra todo el carácter revolucionario de Müntzer, quien a partir de sus experiencias con los mineros, los tejedores de paños y los campesinos, no podía soportar la reflexión luterana de los dos reinos, que justificaba bíblicamente el poder de los príncipes, independiente de que éstos administraran o no la justicia con el pueblo. Dicho en otras palabras, Müntzer desea impulsar la revolución ya iniciada por los campesinos buscando desde arriba el apoyo de los príncipes, pero su interpretación teológica es clara en que si los príncipes no aceptan escuchar la voz del profeta, el poder les será quitado por Dios, al igual que Nabucodonosor, y la irrupción de los designios de Dios será impulsada desde abajo por el pueblo del Altísimo.[14]

Para cerrar esta parte Müntzer recurre nuevamente al paisaje del huerto de Dios. El juicio divino era puesto en acción por los ángeles que afilaban la hoz, como siervos de Dios que ejecutarían la ira divina para arrancar la cizaña del huerto de Dios (alusión a Malaquías 3.1-6). El propósito de todo esto era volver a los orígenes de la Iglesia Cristiana, de tal manera que el trigo rojo adquiriera buena raigambre y creciera, y que su producción fuera tal que desbordara los alfolíes (Mateo 13.24-30). El tiempo estaba maduro para empezar a recoger la cosecha.

La quinta parte cierra el mensaje de Thomás Müntzer a los príncipes de Sajonia; y es un último desafío a éstos, a que recibieran la verdad del mensaje profético que salía de su boca, como salió de Daniel la revelación para el rey Nabucodonosor. Es difícil determinar hasta que punto Müntzer consideró en ese momento que podría cambiar la actitud opresora tradicional de los príncipes

hacia el *gemeiner Mann* (hombre común), es decir hacia los mineros, tejedores de paños y campesinos. Pero el deja entrever que muchos, igual que Nabucodonosor, aceptan las exigencias del Evangelio cuando todo anda bien (Lucas 8.13), pero que luego se fastidian de la palabra ante la prueba de fuego (I Pedro 1.7).

Hay que destacar aquí también el atrevimiento de Müntzer, quien no dudó en recurrir exegéticamente a las palabras de Jesús en Lucas 19.27 ("Y también a aquellos mis enemigos que no querían que yo reinase sobre ellos, traedlos acá, y degolladlos delante de mí.") para desafiar a los príncipes a eliminar no solo a los frailes y monjes que se burlaban del Evangelio, sino también a los príncipes impíos. En otras palabras, Müntzer está invitando a los príncipes a unirse sin temor a la campaña del pueblo del Altísimo, y está seguro de no tener temor, pues considera que Dios está con ellos. Su sermón concluye citando Mateo 28.18, con una alusión a su pensamiento de un reino teocrático centralizado en la figura de Jesús: "El gobierno será de Aquel a quien le ha sido dada toda la potestad en el cielo y en la tierra".

Conclusión

La predicación de Thomas Müntzer a los príncipes de Sajonia se presenta en un momento de madurez pastoral y teológica de su vida. En el pasado había abrazado con pasión el mensaje de la Reforma Protestante contra los abusos clericales y el ansia de poder de Roma. En esta predicación sobre el libro de Daniel, Müntzer continúa en esa perspectiva, pero agudizando su crítica a la teología luterana de la gracia y de los dos reinos, que sustentaba el poder de los príncipes. Considerándose a sí mismo como el "nuevo Daniel" para descifrar a los príncipes lo que habría de ocurrir en esos tiempos peligrosos, Müntzer profetizó la caída de la cristiandad medieval. Su concepción de los elegidos que participarían en el nuevo reino teocrático que levantaría Dios por medio de Jesucristo, estuvo ligada a la teología mística que exige el sufrimiento como condición para

seguir a Jesucristo. El hecho de que en la noche del 7 al 8 de agosto de 1524 -es decir tres semanas después de su predicación- Müntzer tuviera que huir secretamente de Allstedt debido a las crecientes medidas de presión ejercidas por las autoridades locales contra sus predicaciones y prácticas pastorales, indica que el sermón de Müntzer en el segundo libro de Daniel, lejos de quedarse en un plano de interpretación escatológico insignificante, adquirió una enorme dimensión político-histórica. En un contexto saturado por las contradicciones sociales, políticas y religiosas entre campesinos, clérigos, obreros, teólogos, mineros, y príncipes, el sermón de Müntzer basado en el libro de Daniel no dejaría de tener resonancia hasta el desenlace final de la Gran Guerra Campesina de 1525.

Notas

1 Entre los príncipes reunidos para escuchar el Sermón de Müntzer se encontraban el príncipe Johann de Sajonia , su hijo Johann Friedrich, los miembros del Consejo de Sachcsen el canciller Dr. Georg Brück y Hans von Grefendorf y posiblemente otras autoridades cercanas a la región. Véase: Walter Elliger, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Auflage, 1976), p. 443.

2 Sabemos que Thomas Müntzer nació en el pueblo alemán conocido como Stolberg am Harz, pero hasta ahora los estudios biográficos más detallados sobre Müntzer no han podido determinar la fecha exacta de su nacimiento. Elliger, el exhaustivo biógrafo de Müntzer, sitúa su nacimiento entre 1488 y 1489; mientras que el historiador Bubenheimer en un estudios más reciente, amplia mucho más el espacio de la posible la fecha de su nacimiento situándolo entre 1470 y 1495. Al respecto consúltese en: Walter Elliger, Op. Cit. p. 17. Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung*, (Leiden-New York-Kobenhavn-Köln: E.J. Brill, 1989), p. 19.

3 Véase: Ludwig Fischer (Hg.). *Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer.* Tübingen. I. Aufl.-München· Deutscher Taschenbuch-Verlag; (Tübingen: Niemeyer. 1976).
4 Para el análisis de este sermón hemos tomado como base el texto original del alemán medieval en la colección de escritos y cartas de Müntzer editado por: Paul Kirn y Günter Franz (Hg.). *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe Kritische Gesamtausgabe. Quellen und Forschungen zur Reformationsgechichte.* (Band XXXII, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1968), pág. 241-263. Los textos bíblicos que hemos seleccionado para este resumen son citados en el sermón de Müntzer. Una buena traducción al español de este sermón véase en: John Howard Yoder (Copilador), *Textos escogidos de la Reforma Radical*, (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976), pág. 97-116.
5 Sobre estas dos dimensiones presentes en los movimientos reformadores en Alemania véase: Hans Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland*. 1517-1529. (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1987).
6 Uno de los profetas más influyentes en Müntzer fue Niclas Storch, un laico, tejedor de paños, quien asentándose en Zwickau trajo de Bohemia los ideales religiosos y revolucionarios de los husitas. A respecto véase: Richard Bachmann. *Niclas Storch der Anfänger der Zwickauer Wiedertäufer.* (Zwickau: Verlag von Eugen Altner, 1880).
7 Entre los medios utilizados para hablar de la conmocion del planeta según las profecías apocalípticas, y los grandes levantamientos campesinos frente al poder de los príncipes, tenemos el panfleto de Hieronymus Hötzel impreso en Nürnberg en 1523. En la parte de arriba del dibujo, dentro de un enorme pez del zodiaco, se nota el sol y las estrellas que conmocionarán al planeta. En la parte derecha se ven representados los príncipes, el papa, cardinales y obispos con mucho temor ante la presencia del mal tiempo y el levantamiento campesino. En la parte izquierda del panfleto se nota a los campesinos con sus instrumentos de trabajo bajo un buen tiempo y alumbrados por una estrella. Sobre los temores escatológicos y el surgimiento de interpretaciones apocalípticas en la época medieval, véase: Jean Delumeau. *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts.* (Band II, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1978), p. 311-357.
8 Paul Kirn y Günter Franz (Hg.). *Op. cit.*, p. 249.
9 Sobre los contenidos del tratado de amistad con Dios conocidos como la "Theologia Deutsch", véase: Gerhard Wehr

(Hg.), *Theologia Deutsch*, (Dießen am Ammersee: Edition Argo / Diengfelder Verlag, 1989). Annemarie Lohmann y H.J. Goertz son quienes más han acentuado la influencia de la teología mística medieval en el pensamiento de Müntzer. Véase: Annemarie Lohmann. *Zur gestigen Entwicklung Thomas* Müntzers. (Leipzig und Berlin: Verlag und Druck von B. G. Teubner, 1931). (Reeditado en 1972 por : Verlag Dr. H. A. Gertenberg, Hildesheim). H.J. Goertz, *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzer*, (Leiden: E.J. Brill, 1967).

10 Todo el sermón está fundamentado directa o indirectamente en más de 250 citas bíblicas, que incluyen equilibradamente el Antiguo y el Nuevo Testamento.

11 Al respecto véase: André LaCocque, "Daniel", en: William R. Farmer/Armando J. Levoratti y otros, *Comentario Bíblico Internacional. Comentario Católico y Ecuménico para el siglo XXI*. (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), p. 997.

12 Esta expresión es clave para entender el punto de partida social en la práctica pastoral y política de Müntzer, así como en su reflexión teológica. Sobre la utopía social del "gemeinen Mannes" véase: Frank Ganseuer, *Der Staat des "gemeinen Mannes". Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifftums von Reformation und Bauernkrieg*, (Frankfurt am Main-Bern-New York: Peter Lang, 1985).

13 Véase el escrito de Lutero sobre la Autoridad Secular escrito en 1523 en: *Obras de Martín Lutero. Volumen II*. (Versión castellana de Carlos Witthaus), (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1974), p. 125-162.

14 Las discusiones históricas, sociológicas y teológicas que giraron en torno a las contradicciones de Müntzer con los príncipes se vieron estimuladas por la división política de Alemania después de la segunda guerra Mundial. En la antigua República Democrática de Alemania se procuró enfatizar mayormente el carácter revolucionario de Thomas Müntzer, mientras en la República Federal de Alemania se acentúo el carácter reformador y teológico de la práctica pastoral y el compromiso de Thomas Müntzer con los campesinos y los tejedores de paño. Dos libros que ilustran esas dos tendencias son los siguientes: Max Steinmetz, *Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer*, (Leipzig: Karl-Marx Universität Leipzig, 1976). Bernhard Lohse, *Thomas Müntzer in neuer Sicht. Müntzer im Licht der neueren Forschung und die Frage nach dem Ansatz seiner Theologie*. (Hamburg: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften. In Kommission beim Verlag Vandenhoeck & Ruprecht-Göttingen, 1991).

Reseñas bibliográficas

The Revelation of John, de Jürgen Roloff. Minneapolis: Fortress Press, 1993. Traducido por John E. Alsup de la segunda edición (1987) de *Die Offenbarung des Johannes* (Theologischer Verlag Zurich); 275pp.

El subtítulo "A Continental Commentary" marca una particularidad de este libro. Procede del evangelicalismo centroeuropeo – concretamente, de la Universidad de Erlangen en Alemania – y el autor trae un punto de visto no sólo muy bien informado sino motivado por el impacto político-espiritual de Apocalipsis. En español han aparecido varios comentarios comparables en años recientes: R. Foulkes (Buenos Aires: Nueva Creación, 1989), P. Richard (San José: DEI, 1994) y J. Stam (Buenos Aires: Nueva Creación, aparecerá 1999; ver *Apocalipsis y Profecía*, Buenos Aires: Kairos, 1998).

Ya habíamos visto los hispanohablantes el apellido de Roloff cuando en 1984 Cristiandad publicó su comentario sobre Hechos de los Apóstoles. El editor de la serie (católica por excelencia) se vio obligado a presentar una apología (pp. 15-18) por su mentalidad teológica, y su desarrollo por temas (que salpica el texto de *excursus* de gran valor) se despliegan de nuevo en la presente obra.

Los dos reformadores que se distinguían como exegetas, Lutero y Calvino, no hallaron en Apocalipsis suficiente calidad (léase "la doctrina de la salvación por la gracia aparte de las obras") como para incluirlo en sus comentarios monumentales sobre el Nuevo Testamento. En cambio, nuestra sensibilidad moderna insiste en

que no dictemos a la Escritura lo que ella tiene que decirnos. Por siglos Apocalipsis ha sido víctima de expectativas falsas en los lectores y lectoras; en recientes décadas éstas toman la forma de ver en este libro predicciones precisas del fin del mundo y del "rapto" de la iglesia. Pero Roloff nos asegura en su introducción que

Juan no tiene la intención de trazar el curso predeterminado de la historia del mundo ni de la iglesia. Más bien, en su situación muy concreta del siglo primero, se preocupa por los oprimidos. Desea que éstos interpreten su situación deplorable a la luz de su fe en la soberanía del Cristo exaltado...Lejos de predecir acontecimientos que provoquen la especulación, Juan ayuda a la iglesia a reconocer su propia responsabilidad en la historia" (pp. 14s., traducción mía).

Para Roloff, Juan de Patmos organiza sus materiales de una manera singular. La primera sección principal, 1.9 – 3.22, que incluye las siete cartas a las iglesias de Asia Menor, no presenta mayores problemas, pero la sección que abarca casi todo el resto de la profecía (4.1 – 22-5) sí abunda en dificultades. ¿Cuál es la relación entre sí de las tres series vertebrales de visiones (siete sellos, siete trompetas, siete tasas)? ¿Hay recapitulación entre cuadros de destrucción con respecto a la iglesia, cuyas imágenes recurren constantemente y con el Cordero? Parece que el retorno de Jesús como juez (19.11-21) señala el inicio de un reino sin fin y la destrucción del reino inicuo y las bestias, pero los detalles de casi todas las visiones, y su relación entre sí, nos quedan velados (en vez de re-velados).

Con todo, dos excursus en particular (de los 12 de Roloff nos ofrece) penetran en esta aparente oscuridad. "El Cordero" (pp. 78s.) subraya la centralidad de este símbolo, usado 28 veces, que introduce una tipología pascual (ver 1 Co 5.7) mezclada con aspectos de potencia ("siete cuernos, siete ojos," ángeles que le sirven) que aseguran el triunfo final de los perseguidos, gracias a la victoria de Jesús el Cristo. Igualmente, las y los que vivimos bajo la égida de la globalización sacaremos provecho del excurso "Cristianos y estado según Ap 13" (pp.167s). Roloff explica la relación de este capítulo con el otro cap. 13, esta vez de Pablo (Ro

13.1-7), que aparentemente aconseja más bien una actitud sumisa ante las autoridades. Juan de Patmos, casi medio siglo más tarde, se halla frente a un impero monstruoso, cuyo poder económico parece estrangular a las y los que se le oponen (ver la opresión satánica implicada en las listas de carga en el cap. 18, que concluyen en "almas humanas (esclavos)," v.13). El estado opera entre los súbditos por medio de una religión que autodeifica "oficialmente" hasta en las provincias remotas. Demoníaco y totalitario, este "gobierno mundial" amenaza con el martirio a todos los que aman la justicia.

Quizá la trama de la obra nos quedará más clara si enfocamos de manera especial dos pasajes: a) la visión del trono celeste (4.1 – 5-.14), que constituye el fulcro teológico del libro entero, y b) la doble visión de la bestia ya mencionada en el cap. 13, que ilumina la actual situación de crisis (ver también 17.18). Sí, el León de Judá puede desatar misterios sólo porque es el Cordero sacrificado y resucitado; y el reino del mal echa mano de la violencia y del engaño para aterrorizar a creyentes y no creyentes. Pero al fin de los tiempos (y en tiempo presente también) la victoria del Cordero se hace palpable por la perseverancia de sus seguidores.

Los mejores lectores rechazan la tarea, impuesta por un público ávido de predicciones precisas de seguridad personal y destrucción de sus contrincantes, de ponerle fecha al "fin del mundo." Pero si la iglesia no es "raptada al cielo (idea que procede de una lectura superficial de 1 Ts 4.15-17)" ¿cuál es el verdadero centro de la esperanza cristiana? La atmósfera de culto que inicia y pone fin al libro nos da la clave. Cuando adoramos de verdad al Jesús que murió y resucitó por nosotros, "que es y que era y que ha de venir" (1.4), entendemos la fuerza de sus palabras finales: "Traigo conmigo mi recompensa, y le pagaré a cada uno según lo que haya hecho" (22.12). Fuertes sí, pero son palabras llenas también de gracia.

Ricardo Foulkes B.
Profesor emérito, UBL

Indice cumulativo

Volumen 10,1 1990
Hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes

Volumen 10,2 1990
Educación teológica hacia el año 2000. El SBL y su proceso

Volumen 11,1 1991
Conquista y evangelización

Volumen 11, 2 1991
Conflicto y unidad en la Iglesia

Volumen 12, 1 1992
Cultura, resistencia y fe

Volumen 12, 2 1992
Hacia una espiritualidad de la liberación

Volumen 13,1 1993
Hacia una teología negra para América Latina

Volumen 13,2 1993
Setenta años de producción teológica

Volumen 14, 1 1994
Teología y género: apuntes para un paradigma nuevo

Volumen 14,2 1994
Reconciliación

Volumen 15,1 1995
Relectura de la Biblia. Homenaje a Ricardo Foulkes

Volumen 15,2 1995
La Iglesia y nuevas perspectivas

Volumen 16,1 1996
Teología y literatura

Volumen 16,2 1996
Protestantismo en América Latina
(Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996)

Volumen 17,1 1997
Niñas, niños y adolescentes trabajadores: reto de un nuevo paradigma

Volumen 17,2 1997
Dios en América Latina

Volumen 18,1, 1998
SBL-UBL: 75 Aniversario 1923 - 1998

Volumen 18,2 1998
Jubileo y Ecumenismo

Volumen 19,1 1999
El Espíritu Santo en América Latina

Impreso en Mundo Gráfico, S.A.
Tel (506) 223-3603 • Fax (506) 221-1145
San José, Costa Rica



Vida y pensamiento 19,2 Setiembre 1999

Contenido